A. M. Deborin

FILOZOFIA I POLITYKA



· Książka i Wiedza · 1969

Hegel a materializm dialektyczny

I

Nauka i filozofia współczesna zrodziły się w XVII wieku w epoce przejścia od społeczeństwa feudalnego do burżuazyjnego. Następne stulecia były okresem niezwykłego rozkwitu burżuazyjnych stosunków społecznych i rozwoju sił wytwórczych, a zarazem nauki i filozofii.

Dziś ludzkość wkroczyła w nową fazę rozwoju historycznego. Kapitalizm zbliża się szybko do swego naturalnego kresu. Ideologia, która wyrosła na jego podstawach, przeżywa głęboki kryzys. Przyrodoznawstwo osiąga ogromne sukcesy, lecz filozoficzne podstawy przyrodoznawstwa ugruntowane w poprzednich stuleciach okazały się zbyt wąskie i elementarne, nie obejmując całego bogactwa konkretnej treści nauk. Wszędzie, na wszystkich odcinkach kultury materialnej i duchowej dają się odczuwać doniosłe wstrząsy. Nic nie pozostaje statyczne, wszystko znajduje się w procesie fermentacji i kształtowania. Na równi z wielkim kryzysem, jaki przeżywa współczesna formacja społeczna, odbywa się zrywanie jej „górnych pięter". Stara kultura degeneruje się i na jej gruzach powstają podstawy nowej, wyższej kultury. W takich epokach kryzysu rozlegają się zazwyczaj narzekania i okrzyki na temat zmierzchu kultury, kresu nauki, konieczności powrotu do „wiary ojców" itd.

Nie wszelki jednak kryzys oznacza regres i upadek. Istnieją kryzysy zbawienne, będące wyrazem rozwoju ludzkości, przełomu i przejścia jej na wyższy stopień. Współczesny kryzys w nauce uwarunkowany jest procesem nagromadzenia sprzeczności, które nie mogą zostać przezwyciężone z pomocą dawnych metod myślenia. Kryzys nauki współczesnej — w pierwszym rzędzie przyrodoznawstwa — to przede wszystkim kryzys logicznych i metodologicznych podstaw. Stare formy myślenia okazały się bezsilne wobec niezwykłego bogactwa treści gromadzonych co dzień poprzez burzliwy rozwój przyrodoznawstwa. Wszystko, co dotąd wydawało się niezachwiane, staje się dziś głęboko wątpliwe. Niektórzy przyrodnicy podają w wątpliwość prawa przyczynowości, prawa zachowania energii itp. Dlatego najwybitniejsi specjaliści w dziedzinie przyrodoznawstwa podkreślają obecnie konieczność ugruntowania ściślejszych związków pomiędzy przyrodoznawstwem a filozofią.

Filozofia jest równie nie do pomyślenia bez przyrodoznawstwa, jak przyrodoznawstwo bez filozofii. Podkreślając wzajemny związek i zależność filozofii i przyrodoznawstwa należy się zastrzec, że tego samego rodzaju stosunek istnieje pomiędzy filozofią a naukami społecznymi, pomiędzy filozofią a poznaniem naukowym w ogóle.

Co jednak należy rozumieć pod pojęciem filozofii? Nie wdając się tu w szczegóły uważamy za niezbędne podkreślić, że częste przeciwstawianie filozofii nauce nie wytrzymuje krytyki. Filozofia w naszym rozumieniu nie może być przeciwstawna nauce, przeciwnie, jest ona również nauką. Niesłuszne byłoby sądzić, jakoby historia filozofii na przestrzeni ponad dwu i pół tysiąca lat była tylko jałową walką rozmaitych opinii na temat spraw bezużytecznych i jakoby walka ta zakończyła się niczym. Ludzie nieobeznani z historią filozofii i nauki zwykle myślą w ten sposób. Sądzą oni nawet, że wszystko, co złe, pochodzi od filozofii i że zbawienie przynieść mogą tylko

nauki pozytywne, w szczególności przyrodoznawstwo. Przesąd ten, jakkolwiek znacznie u nas osłabiony, wciąż jeszcze dość mocno tkwi w umysłach.

Ludzkość jednak nie na próżno pracowała i myślała na przestrzeni swej wielowiekowej historii. Historia myśli ludzkiej stanowi odbicie surowej walki człowieka z przyrodą, z wszelkimi możliwymi formami ucisku, a również z własną niewiedzą i przesądami. Oceniając drogę jaką ludzkość przebyła należy przyznać, że współczesne pokolenie otrzymało od przeszłości określone dziedzictwo. To samo można powiedzieć również o filozofii. Filozofia i nauka zawsze tak ściśle wiązały się ze sobą, że można tu mówić o wzajemnym zasilaniu się filozofii i nauki. Opierając się na naukach pozytywnych filozofia wysuwała zazwyczaj ogólne idee i zasady, którymi kierowały się nauki szczegółowe. Przedstawiciele wiedzy pozytywnej, przekonani niejednokrotnie o swej niezależności od wszelkiej filozofii, w rzeczywistości jednak nieświadomie byli rzecznikami określonych systemów filozoficznych. Sądzi się zwykle, że przyrodoznawstwo na przykład jest jak gdyby gwarancją uchronienia się od wpływów błędnej filozofii i idealistycznych przesądów. Myśleć jednak w ten sposób mogą jedynie ludzie niezbyt obeznani z historią nauki. Lenin wyrażał w tej sprawie inną opinię. Rozumiał doskonale, że „z ostrych zmagań, które przeżywa współczesne przyrodoznawstwo rodzą się tu i ówdzie reakcyjne filozoficzne szkoły i szkółki, kierunki i kieruneczki". Lenin jednak w przeciwieństwie do wielu współczesnych „wszystkowiedzących" nie radził wyrzucać „filozofii za burtę". Nie podzielał on również opinii jakoby nauka sama w sobie była filozofią. Pisał natomiast: „Powinniśmy zrozumieć, że bez solidnego uzasadnienia filozoficznego żadne nauki przyrodnicze, żaden materializm nie wytrzyma walki przeciw naciskowi idei burżuazyjnych i kształtowania światopoglądu burżuazyjnego".

Jednym słowem, opinię Lenina można streścić w ten

sposób, iż przyrodoznawstwo nie może się obejść bez filozofii. W istocie rzeczy takie było też zdanie Engelsa. Do podobnego wniosku dochodzą dziś najwybitniejsi specjaliści w dziedzinie przyrodoznawstwa.

Jeżeli zadalibyśmy sobie pytanie, jaki jest wynik wielowiekowego rozwoju ludzkiej myśli, to na pytanie to odpowiadamy: Jest nim dialektyka materialistyczna jako nauka o rozwoju i jako metoda myślenia. Dialektyka materialistyczna nie spadła z nieba, jest wynikiem rozwoju myśli ludzkiej, naturalnym wynikiem i produktem historii nauki, techniki i filozofii. Bez dialektyki materialistycznej nie ma marksizmu. Marks i Engels zbudowali swą monumentalną naukę tylko dzięki temu, że nie odwrócili się po prostu od poprzedzającej ich filozofii, lecz przezwyciężyli ją i przetworzyli. Jeżeli metoda Marksa przyniosła tak obfite wyniki w dziedzinie nauk społecznych, to powinna ona dokonać podobnego przewrotu w dziedzinie nauk przyrodniczych, gdzie myśl teoretyczna podporządkowana jest dotąd dawnej metafizyce.

„Empiryczne przyrodoznawstwo — pisał Engels w roku 1878 — nagromadziło tak ogromną masę pozytywnego materiału poznawczego, że usystematyzowanie i uporządkowanie tych danych w każdej poszczególnej dziedzinie badań według ich wewnętrznego związku stało się koniecznością wręcz nieodzowną. Równie nieodzowne jest ustalenie właściwego związku między poszczególnymi dziedzinami poznania. W tym jednak celu przyrodoznawstwo musiałoby wkroczyć w dziedzinę teorii — a tu zawodzą metody empiryczne, tu pomóc może tylko myślenie teoretyczne. Lecz myślenie teoretyczne jest właściwością wrodzoną jedynie jako zdolność. Zdolność tę trzeba rozwijać, doskonalić, a na doskonalenie jej nie ma dotąd innego sposobu, jak studiowanie dotychczasowej filozofii” [1].

---

[1] F. Engels, *Dialektyka przyrody*, cyt. wyd., s. 31—32.

Filozofia stanowi w każdej określonej fazie historycznej jej rozwoju określony sposób pojmowania ogólnego związku zjawisk. Podczas gdy poszczególne cząstkowe nauki zajmują się badaniem tego lub innego odcinka przyrody, określonej jej części, filozofia dążyła zawsze do wykrycia powszechnych związków całości. Engels dostrzega wyższość filozofii greckiej nad metafizyką XVII i XVIII wieku przede wszystkim w tym, że stała ona na gruncie całości i dążyła do wykrycia ogólnego związku całości, podczas gdy metafizyka nowożytna „zagrodziła sobie drogę prowadzącą od zrozumienia szczegółowego, do zrozumienia całości". „Grecy — pisze Engels — właśnie dlatego, że nie doszli jeszcze do rozbioru, do analizy przyrody — ujmują ją jeszcze ogólnie jako całość. Nie dowodzą szczegółowo powszechnego związku zjawisk przyrody — jest on dla nich wynikiem powszechnej obserwacji. Na tym polegają braki greckiej filozofii, z powodu których musiała ona później ustąpić miejsca innym systemom poglądów. Ale na tym też polega jej wyższość nad wszystkimi jej przeciwnikami, metafizykami późniejszych czasów. Jeżeli metafizyka w porównaniu z Grekami miała słuszność w szczegółach, to Grecy w porównaniu z metafizyką mieli słuszność w ujęciu całości" [2].

Engels zupełnie słusznie upatruje w metafizyce niezbędny etap rozwoju ludzkiego myślenia, ponieważ dla zrozumienia procesów i wzajemnego związku zjawisk potrzebne jest rozumienie przedmiotów zjawisk jednostkowych. Metafizyka jednak dlatego pozostaje metafizyką, że widzi ona w rozczłonkowaniu przyrody niezbędny wynik badania i niezdolna jest wznieść się do syntezy. Z drugiej strony, brak, na który cierpiała filozofia grecka, polegał na tym, że dla filozofii tej całość, ogólny związek zjawisk, był wynikiem bezpośredniej kontemplacji bez poprzedzającego ją analitycznego rozdrobnienia.

---

[2] Tamże, s. 35.

Dialektyka materialistyczna historycznie i logicznie bliska jest dialektyce Hegla, jest jej kontynuacją i dalszym rozwojem na innej jakościowo podstawie, jako że została przez Marksa i Engelsa poddana zasadniczemu przetworzeniu w oparciu o materializm. Dialektyka jest wynikiem rozwoju całej historii myśli ludzkiej, najwyższym wytworem nauki, filozofii i praktycznej twórczości człowieka. „Dialektyka — mówi Engels — jest dla współczesnego przyrodoznawstwa najbardziej prawidłową formą myślenia".

Współczesny stan nauki jest tego rodzaju, że nie może ona zadowalać się masą nagromadzonego materiału empirycznego, ogromnym bogactwem faktów, jednostkowych obserwacji zjawisk lub nawet praw. Daje się odczuć nieprzezwyciężona potrzeba określenia związku między tymi wszystkimi obserwacjami i prawidłowościami, zarówno w każdej poszczególnej dziedzinie, jak i w całokształcie nauk łączących wszystkie dziedziny wiedzy w jedną całość. W takich warunkach przyrodoznawstwo empiryczne musi się podnieść na poziom teoretycznego myślenia, a więc mocniej związać przyrodoznawstwo z filozofią.

Związek ten może być zrealizowany jedynie na podstawie dialektyki materialistycznej.

„W materialistycznie objaśnianej dialektyce Hegla — pisał Lenin w roku 1922 — współcześni przyrodnicy znajdą (jeśli potrafią szukać i jeśli my nauczymy się im pomagać) szereg odpowiedzi na te zagadnienia filozoficzne, które wysuwa rewolucja w przyrodoznawstwie, a na gruncie których «ześlizgują się» na pozycje reakcji ci inteligenci, którzy hołdują burżuazyjnej modzie". Bez znajomości dialektyki — powiadał Lenin — przyrodnicy będą bezradni w swych filozoficznych wnioskach i uogólnieniach. „Albowiem przyrodoznawstwo rozwija się tak szybko, przeżywa okres tak głębokiego rewolucyjnego

przewrotu we wszystkich dziedzinach, że w żadnym wypadku bez wniosków filozoficznych nie może się obejść" [3].

Współczesne przyrodoznawstwo wstąpiło już — naszym zdaniem — w przewidzianą przez Engelsa i Lenina nową sferę rozwoju. Ponieważ wybitni specjaliści w dziedzinie przyrodoznawstwa zmuszani są przez sam rozwój nauki do teoretycznych uogólnień — przyjmują lub zaczynają przyjmować dialektyczny punkt widzenia.

Nie ulega wątpliwości, że nauka współczesna przeżywa okres wrzenia. Znajdujemy się, być może, w przededniu przebudowy całego gmachu współczesnej nauki. Dlatego nie należy się dziwić, że wielu przyrodników skłania się ku idealizmowi, a również mistycyzmowi, nie będąc w stanie uzasadnić teoretycznie i rozwiązać sprzeczności nagromadzonych w tej lub innej dyscyplinie naukowej. Do przezwyciężenia tych sprzeczności dawna logika formalna jest już niewystarczająca. Musi ona być zastąpiona przez logikę dialektyczną.

II

Hegel przeprowadza rozgraniczenie pomiędzy logiką naturalną i logiką naukową. Logika naturalna to logika myślenia przednaukowego. Lecz myślenie przednaukowe chociaż różni się od myślenia naukowego jest z nim związane i stanowi pewien stopień rozwojowy w sensie przygotowania. Myślenie przednaukowe, a więc logika naturalna, ma z logiką naukową wiele wspólnego — posługuje się kategoriami. Lecz posługiwanie się kategoriami myślenia naturalnego odbywa się nieświadomie, podczas gdy logika naukowa stosuje kategorie w sposób świadomy. Kategorie w zastosowaniu nieświadomym występują w języku. Myśl i mowa wiążą się ze

---

[3] W.I. Lenin, *Dzieła*, t. 33, cyt. wyd., s. 239.

sobą w sposób jak najbardziej ścisły. Bez mowy nie ma myślenia w rozwiniętej formie. Nie miejsce tu na zajmowanie się bardzo ważnym i istotnym zagadnieniem wzajemnego stosunku myśli i mowy. Trzeba jednak podkreślić, że każde zdanie przedstawia z punktu widzenia składu logicznego wewnętrzny związek i ruch form myślenia, a więc kategorii. Jeśli powiadam: ten liść jest zielony — mówi Hegel — to występuje tu jawnie kategoria bytu, jednostkowości i inne.

Nauka logiki ma do czynienia z kategoriami w ich całkowicie czystej postaci. Rozwój nauki postępuje od wiedzy empirycznej i zmysłowej przygotowując wyższe formy myślenia. Na niższych szczeblach stosujemy znów wszelkiego rodzaju kategorie, jak na przykład całość i część, rzecz i właściwości. Bez tego rodzaju określeń nie może się obejść wiedza ludzka. Czym wyżej jednak wznosimy się od wiedzy zmysłowej i empirycznej do wyższych form myślenia, tym wyraźniej pojawiają się kategorie bardziej konkretne. Hegel przytacza tu przykład z fizyki. W fizyce kategoria siły została zastąpiona kategorią biegunowości. Ta kategoria, mówiąc słowami Hegla, jest nieskończenie ważna, ponieważ jest bardziej konkretna od pojęcia siły i mieści w sobie jedność rozmaitych określeń, jedność przeciwieństw.

Formy myślenia są — zdaniem Hegla — w istocie rzeczy wynikiem rozwoju logiki naturalnej i wiedzy zmysłowo empirycznej, ponieważ ta ostatnia historycznie poprzedza czystą logikę. Początkowo kategorie powstały w związku z przedmiotami zmysłowymi, wyobrażeniami i pojęciami. Dopiero na określonym szczeblu rozwoju wiedzy kategorie logiczne stały się przedmiotem samodzielnych badań. Oderwały się od konkretnych treści, z którymi są sprzężone i zjednoczone. Hegel chwali Platona i Arystotelesa właśnie za to, że dokonali oni przejścia do czystego myślenia. „Potrzeba oddania się czystemu myśleniu — mówi Hegel — zakłada długą drogę już przeby-

tą przez ludzkiego ducha..." Jednym słowem, logika sama w tym sensie stanowi produkt historycznego rozwoju myśli.

Wyzwolenie lub abstrahowanie kategorii logicznych od konkretnej treści przedmiotowej czyni możliwe przekształcenie logiki w naukę samodzielną. Logika to nauka o myśleniu. Człowiek nie zaczyna od analizy swego myślenia. Pierwotne myślenie dotyczyło spraw konkretnie zmysłowych. I tu również praktyka poprzedza teorię. Myślenie stało się przedmiotem nauki dopiero wówczas, gdy ludzkość z postępem czasu zastosowała myślenie i zgromadziła obszerny materiał empiryczny dla przekształcenia go w przedmiot samodzielnej nauki. Co jednak składa się na treść tej nauki? „Jeśli, ogólnie biorąc, uważa się logikę za naukę o myśleniu — mówi Hegel — to rozumie się przy tym, że samo myślenie stanowi *tylko formę* jakiegoś poznania, że logika abstrahuje od wszelkiej treści i że tak zwana druga *część składowa*, niezbędna do osiągnięcia jakiegoś poznania *materia*, musi być dana skądinąd". Takie ujęcie kwestii jest z samej istoty mylne. Za treść logiki uznaje Hegel czyste myślenie, którego zasadą jest czysta nauka. Treścią logiki jest więc w dalszym ciągu samo pojęcie nauki i jej metoda.

Należy poddać pewnej rewizji pojęcia myślenia i czystej nauki. „Obiektywne myślenie jest właśnie — według Hegla — *treścią* czystej nauki. I dlatego też ta nauka do tego stopnia nie jest czymś tylko formalnym, do tego stopnia nie brak jej materii do rzeczywistego i prawdziwego poznania, że raczej [uważać należy, iż] wyłącznie jej treść jest tym, co absolutnie prawdziwe, albo — jeśli by ktoś chciał posłużyć się tu jeszcze słowem materia — materią prawdziwą, ale taką, dla której forma nie jest czymś zewnętrznym, gdyż materia ta jest raczej czystą myślą i wobec tego absolutną formą samą. Logikę należy zgodnie z tym ująć jako system czystego rozumu, jako królestwo czystej myśli. *Królestwo to jest prawdą taką,*

jaką jest ona sama w sobie i dla siebie bez żadnej osłony. Dlatego też można wyrazić się w ten sposób, że treść ta jest *przedstawieniem Boga takim, jakim on jest w swojej wiecznej istocie przed stworzeniem przyrody i skończonego ducha*" [4].

Na czym polega istota przytoczonych twierdzeń Hegla i na czym polega ich błąd?

Istnieje jakaś czysta nauka, której przedmiotem są czyste myśli. Dlatego logika jest również niczym innym jak systemem czystego rozumu lub królestwem czystej myśli. Logika w samej swej istocie powinna stanowić naukę o myśleniu naukowym lub dokładniej teorię naukowego myślenia. W tym sensie logika leży u podstaw wszelkich nauk, stanowiąc ich fundament i podstawę. Jej przedmiotem nie są jakieś określone zmysłowe lub empiryczne przedmioty, lecz te ogólne kategorie logiczne, które leżą u podstaw wszelkich nauk.

Co należy rozumieć pod pojęciem kategorii? Zazwyczaj uważa się kategorie za najogólniejsze pojęcia abstrakcyjne oderwane od wielu empirycznych przedmiotów. Lecz kategorie są ogólnymi podstawowymi pojęciami pierwiastkowymi i wyrażają przede wszystkim wzajemny związek zjawisk. Jeżeli weźmiemy takie pojęcie, jak przyczynowość, to nie jest to po prostu abstrakcyjne pojęcie w tym sensie, w jakim człowiek w ogóle jest pojęciem abstrakcyjnym. Kategorie to uniwersalne zasady, podstawowe elementy wszelkiego myślenia i bytu. Przyczynowość to nie abstrakcyjne pojęcie w sensie logiki formalnej, lecz określone prawo myślenia i rzeczywistości. To samo odnosi się do wszystkich innych kategorii. Nie sposób myśleć bez pojęcia rzeczy i ich właściwości, liczby, jakości, miary, istoty itd. Tak więc przedmiotem logiki są podstawowe prawa bytu i myślenia. Ponieważ każda nauka, jako że jest ona nauką, opiera się na tych

---

[4] G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, t. I, Warszawa 1967, s. 32 i s. 43.

podstawowych kategoriach, to — jak wynika z tego — logika jest wszechogólną nauką poddającą analizie przesłanki wszelkiej wiedzy, a zarazem samodzielną dyscypliną naukową ze swym właściwym przedmiotem i treścią.

Kategorie to prawa, według których myślimy, bez których nie ma naukowego myślenia i poznania. Zdanie: „Ten liść jest zielony" zawiera w sobie pojęcie rzeczy (liść), właściwości (zielony), bytu (jest) i jednostkowości (ten). Odnosi się to do każdego sądu. Zawsze mamy do czynienia z określonymi podstawowymi formami, którymi operuje myśl i którym logicznie podlega. W tym sensie można powiedzieć, że logika (lub filozofia) to gramatyka nauki, podobnie jak gramatyka z kolei jest logiką języka.

Na czym polega funkcja kategorii? Odpowiedź na to pytanie brzmi w sposób następujący: zadaniem kategorii jest uogólnianie i określanie stosunku związków i porządku zjawisk.

Pod pojęciem czystej nauki rozumie Hegel system czystego rozumu, królestwo czystej myśli, jak powiada. Mamy prawo oderwać formy logiczne od treści i poddawać je samodzielnej analizie naukowej. Przeciw takiej metodzie badania nie sposób nie oponować. Ale Hegel dopuszcza wielki błąd, przekształcając te kategorie w samodzielne istoty. Hegel, który w sposób pryncypialny broni konkretnej wiedzy, sam pada ofiarą wiedzy formalnej i oderwanej. Hegel zdradza własną metodę. Operuje pojęciami „czyste myślenie" i „czysta nauka", ażeby usprawiedliwić istnienie „królestwa czystej myśli". Ale z tego wynika, że prawda istnieje „bez osłony" w swej wiecznej istocie przed stworzeniem świata i ostatecznego ducha. Tu stykamy się z podstawą idealizmu i mistycyzmu Hegla wyrażonymi w jego *Nauce logiki*. Takie rozumienie prawdy, zakładanie królestwa czystej myśli, powinno było zgubnie odbić się na całej logice, w szczególności zaś najbardziej zgubnie na przejściach kategorii jednej w drugą.

Przedmiotem matematyki są ilościowe stosunki pomiędzy zjawiskami. Stanowi ona niewątpliwie samodzielną dyscyplinę naukową. Ale wpadlibyśmy w najbardziej wulgarny mistycyzm zakładając, że liczby i wielkości istnieją same w sobie w sposób niezależny od rzeczy lub „bez osłony" w swej „wiecznej istocie" i że przebywały one gdzieś przed stworzeniem świata, a następnie ucieleśniły się w rzeczach. Z tego jednak mistycznego absurdu wychodzi Hegel postulując istnienie królestwa czystej myśli.

Myśl lub pojęcie jest według Hegla istotą rzeczy, samą rzeczywistością, substancją świata. Zgodnie z Platonem twierdzi Hegel, że: „Coś posiada rzeczywistość tylko w swym pojęciu, a jeśli jest ono różne od swego pojęcia, przestaje być rzeczywiste i jest Niczym" [5]. Oczywiście, jeżeli pojęcie jest substancją świata, to świat istnieje rzeczywiście jedynie w pojęciu. Chodzi jednak o to, że Hegel ujął to zagadnienie w sposób wulgarny i dogmatyczny i jedynie postulował pojęcie jako istotę świata, lecz nie udowodnił tej tezy. Jak jednak można to udowodnić? Z tego, że myślimy z pomocą pojęć bynajmniej nie wynika, że pojęcie jest istotą świata. Hegel wyolbrzymia myśl ludzką przekształcając ją w substancję. Oczywiście myślimy z pomocą pojęć, ale pojęcia są formami naszego poznawania świata, a nie jego treścią. Z pomocą pojęć myślimy o określonych treściach. I oto zamiast ukazania obiektywnych treści myśli, Hegel przekształca w substancję same funkcje lub formy myśli. Z pomocą myślenia poznajemy rzeczywistość. Myślenie jest jedynie instrumentem poznawania rzeczywistości. Hegel natomiast instrument ten przekształca w samą rzeczywistość.

Jeżeli myśl (lub pojęcie) jest jedyną rzeczywistością, a rzeczywistość jest myślą, to tym samym zagadnienie formy i treści logiki zostaje jak gdyby samo przez się

---

[5] Tamże, s. 44.

rozwiązane lub, ściślej, usunięte. Dlatego Hegel zgadza się ze starą metafizyką zasady. Powiada: „Dawna metafizyka miała pod tym względem wyższe pojęcie o myśleniu niż to, które stało się tak powszechne w nowszych czasach. Metafizyka wychodziła mianowicie z założenia, że tylko to, co za pomocą myślenia poznaje się w rzeczach i o rzeczach, jest w nich naprawdę prawdziwe; a więc: nie rzeczy w swojej bezpośredniości, lecz podniesione do formy myślenia — rzeczy jako pomyślane. Uważała, że myślenie i określenia myślowe nie są czymś dla przedmiotów obcym, lecz przeciwnie — są ich istotą; albo inaczej mówiąc, że *rzeczy* (*Dinge*) *i myślenie* o nich są same w sobie i dla siebie ze sobą zgodne — niezależnie od tego, w jaki sposób język nasz to pokrewieństwo wyraża — że myślenie w swoich immanentnych określeniach i prawdziwa natura rzeczy są jedną i tą samą treścią" [6].

Hegel jako idealista wyraża punkt widzenia, jakoby myśl była istotą rzeczy, że rzeczy i myśl o nich „identyfikują się w sobie i dla siebie". To podstawowe przekonanie Hegla należy mieć zawsze w pamięci przy studiowaniu nie tylko jego systemu, lecz również jego logiki. Ale ten punkt widzenia Hegla o identyczności myśli i rzeczy stanowi powrót do starej metafizyki idealistycznej. W tym sensie Hegel nie przezwyciężył dawnej metafizyki i dlatego jego dialektyka i logika jako całość przesiąknięta jest nadal elementami metafizycznymi.

Rację ma Hegel twierdząc, że bezpośrednia wiedza, a więc wiedza o danej rzeczy, takiej jak przedstawia się ona bezpośrednio, jest niedostateczna, że nie daje ona pełnej wiedzy i że prawdziwa istota rzeczy może zostać odkryta poprzez myślenie lub, ściślej, z pomocą myślenia. Jednakowoż Hegel wyprowadza z tego całkowicie niesłuszny wniosek logiczny. Z tego, że bezpośrednia wiedza jest niedostateczna i niepełna, z tego, że prawdziwa istota,

[6] Tamże, s. 35.

a więc obiektywna natura rzeczy ujawnia się z pomocą myślenia bynajmniej nie wynika, że myśl jest istotą rzeczy lub że myśl i rzecz to jedno i to samo. Rozważania Hegla nie wytrzymują krytyki i przypominają twierdzenie w rodzaju: ponieważ z pomocą mikroskopu stają się dostępne niewidoczne gołym okiem przedmioty, mikroskop jest istotą tych rzeczy, mikroskop i rzeczy to jedno i to samo. Myślenie jest instrumentem poznania. Instrument poznania i przedmiot poznania to jednak bynajmniej nie to samo.

Wychodząc z tego zasadniczego punktu widzenia, że myśl i rzecz to jedno i to samo Hegel ustala, że kategorie, którymi zajmuje się logika, to czyste duchy. Stąd wynika, że logika jest systemem czystych duchów lub idei. Ponieważ filozofia natury i filozofia ducha są z punktu widzenia Hegla logiką stosowaną, to i tutaj żyją czyste duchy tworzące ich duszę. W logice, jak i przed stworzeniem świata, czyste duchy występują „bez otoczki", w czystej postaci. Natomiast w filozofii przyrody i filozofii ducha czyste duchy nabierają, jeśli można tak powiedzieć, ciała i krwi. Jest to mistycyzm najczystszej wody. Dlatego Marks i Engels rozpoczęli swoją krytykę systemu Hegla od krytyki tych mistycznych podstaw w jego filozofii. Wyobrażać sobie sprawę w ten sposób, że jakość, ilość, miara, byt, przyczyna, forma itd. to czyste duchy, że jako takie wiodą one samodzielne istnienie, to szczyt absurdu. Oznacza to, wprowadzanie do konkretnego istnienia najczystszej abstrakcji, co z istoty pozostaje w sprzeczności z wszelką dialektyką.

Czego dokonuje w istocie Hegel? Rozważa on w ten mniej więcej sposób: badając świat rzeczy stwarzamy sobie oderwane myśli o nim, zatem w rzeczywistości istnieją nie rzeczy, tylko myśli o rzeczach. Weźmy jako przykład rozważania o materializmie. Materializm, powiada on, uznaje za prawdziwie obiektywną jedynie materię. „Lecz sama materia jest abstrakcją, która jako

taka nie może być przez nas percypowana. Można dlatego powiedzieć, że materia w ogóle nie istnieje, bowiem w tej postaci, w jakiej istnieje, jest ona zawsze czymś określonym, konkretnym. Jednakże ta abstrakcja, którą nazywamy materią, jest — zgodnie z nauką materializmu — podstawą wszystkiego zmysłowego, zmysłowym w ogóle, absolutnym rozczłonkowaniem wewnątrz siebie i dlatego jest istnieniem jednego poza drugim. Ponieważ dla empiryzmu to, co zmysłowe, jest jedynie czymś danym i takim pozostaje, jest to nauka nie-wolności, bowiem wolność polega właśnie na tym, że żadne inne absolutne nie jest mi przeciwstawione i ja jestem zależny od treści, którą sam stanowię" [7].

Co pragnie powiedzieć tu Hegel? Ponieważ znamy materię w jej określonych konkretnych formach, to materia nie istnieje. I ponieważ, dalej, materia jako pojęcie jest abstrakcją konkretnych i zmysłowych jej form, to w rzeczywistości istnieje nie materia, lecz jedynie myśl. Ponieważ myślimy materią, istnieje rzekomo nie materia, lecz myśl. Jest to zwykły sposób rozważania wszystkich wulgarnych idealistów i metafizyków. I Hegel rzeczywiście odnajduje siebie we wszystkich tych rozważaniach jako metafizyk.

III

Hegel to obiektywny lub absolutny idealista. Dlatego formy myślenia i kategorie są dla niego nie tylko subiektywne, lecz i obiektywne. W tym sensie Hegel dokonuje kroku naprzód w porównaniu z Kantem. Pisze on: „...Jeżeli wszystkie kategorie, np. jedność, przyczyna w działaniu itp. stworzone są przez naszą myśl, to nie wynika z tego, że należą one do nas samych i nie sta-

[7] G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie...*, cyt. wyd., cz. I, § 38, s. 82.

nowią jednocześnie określeń właściwych samym przedmiotom".

Jest to zupełnie słuszne stanowisko, daje się ono jednak odnieść również do materii. Można by przeciw temu oponować, gdyby z pojęciem obiektywności Hegel nie wiązał wyobrażeń mistycznych. Z jego punktu widzenia — jak już tłumaczyliśmy — kategorie nie są subiektywne dlatego, że istnieją same dla siebie obiektywnie, jako duchy, jako czyste myśli, lecz dlatego, że są ucieleśnione w konkretnych przedmiotach stanowiąc ich „dusze". Dlatego w tym ostatnim sensie są one „właściwe samym przedmiotom". I jeśli Hegel powiada, że logika nie zajmuje się tylko formami myśli, lecz posiada również treść, to jest to całkowicie słuszne. Hegel przede wszystkim jednak odrzuca treść, która pochodzi z doświadczenia, podczas gdy w rzeczywistości nie istnieje inna treść oprócz treści doświadczalnej. Uważa także, iż „logikę należy (...) ująć jako system czystego rozumu, jako królestwo czystej myśli". Są to te same kategorie, które składają się na formy myślenia. Forma i treść nie pozostają ze sobą w sprzeczności. Przez pojęcie treści Hegel rozumie te same formy, o ile posiadają one obiektywny byt, o ile są to obiektywne myśli, a przez pojęcie form rozumie te same treści, a więc te same kategorie lub czyste myśli, ponieważ są one formami świadomej myśli. Hegel ma rację twierdząc, że kategorie naszej myśli są zarazem kategoriami obiektywnymi. Jednak podczas gdy materializm upatruje w subiektywnych formach odbicie form obiektywnych, Hegel, przeciwnie, uważa, że „logika rozpatruje myśli, których forma należy do myślenia i pochodzi od niego".

Hegel przytacza następujący przykład:

„Rozpatrzmy kawałek cukru. Jest twardy, biały, słodki itd. Powiadamy, że wszystkie te właściwości są połączone w jednym przedmiocie, ale jedność ta nie jest przemiotem postrzegania. Dokładnie tak samo przedstawia się sprawa,

gdy rozpatrujemy dwa wydarzenia jako pozostające wzajemnie w stosunku przyczyny i skutku. Percypujemy tu dwa oddzielne wydarzenia następujące w czasie. Ale to, że jedno wydarzenie jest przyczyną, a drugie skutkiem (związek przyczynowy między tymi wydarzeniami) — nie jest postrzegane, lecz istnieje jedynie dla naszej myśli" [8].

Całkowicie niesłuszne jest twierdzenie, jakoby obserwacja nie potrafiła ująć ani określić przyczyn i skutków. A więc doświadczenie. Na tym przykładzie przekonujemy się raz jeszcze o błędności twierdzeń Hegla i idealizmu w ogóle. Z tego faktu, że nie postrzegamy bezpośrednio działania przyczyny, Hegel wysnuwa konkluzję, że określenie przyczyny i skutku nie należy do doświadczenia, lecz do naszej myśli. W przyrodzie występuje wiele zjawisk, które nie dane są nam w bezpośrednim postrzeganiu i w stosunku do których wyciągamy te lub inne wnioski logiczne, wychodząc jednak z tego, co dane nam jest przez postrzeganie. Dlaczego pewne wydarzenia uważamy za przyczynę, a inne za skutek? Widocznie przede wszystkim dlatego, że oba wydarzenia występują w postrzeganiu, przy czym jedno występuje jako poprzedzające, drugie jako następujące, jedno jako „rodzące", a drugie jako „zrodzone" przez pierwsze itd. Wszystko to z dostateczną wyrazistością udowadnia, że określenie przyczyny i skutku zaczerpnięte jest przez nas z obserwacji i doświadczenia, a bynajmniej nie ze sfery czystej myśli. To samo odnosi się do wszystkich kategorii, które są niczym innym, jak odbiciem, rezultatem i uogólnieniem doświadczenia. Obserwacja i doświadczenie nie sprowadzają się bynajmniej do bezpośredniego doznania i postrzegania. Bez myślenia nie ma doświadczenia naukowego.

W związku z tym należałoby jeszcze w dwóch słowach zatrzymać się nad zagadnieniem wzajemnego stosunku

---

[8] Tamże, cz. I, § 44, s. 89.

logiki do nauk przyrodniczych. Hegel przypuszcza, że nie wystarczy zbadać samą kategorię i nawet cały ich system. Zgodnie z jego opinią, od logiki, która ma do czynienia z „pustymi" kategoriami, należy przejść do sfer realnych, do przyrody i ducha. Okazuje się jednak, że przy tym przejściu idea logiczna nie wzbogaca się o nowe treści, Hegel powiada „obce", lecz sama „określa się i ujawnia w formach przyrody i ducha".

W rzeczywistości sprawa wygląda odwrotnie. Historycznie logika — jak już widzieliśmy i jak potwierdza to sam Hegel — powstaje później od nauk przyrodniczych. Mówiąc inaczej, rozwija się razem z nimi i stanowi uogólnienie i bilans historycznego rozwoju wiedzy ludzkiej w ogóle. Hegel jako idealista uważa, że idea logiczna lub czysta myśl sama „określa się i ujawnia w formach przyrody i ducha". Logika według Hegla jest wcześniejsza od historii. Wszystko tu zostało postawione na głowie. Czysta myśl nie może zrodzić z siebie przyrody i ducha. Rozwój przyrody i człowieka, jako jej części, doprowadza do tego, że obca treść staje się przedmiotem myśli. Słowem, logika opiera się na przyrodzie i duchu. Stanowiąc oderwane uogólnienie nauki o przyrodzie i duchu, a więc człowieku i jego historycznym rozwoju, logika jako najwyższy produkt myśli sama z kolei stwarza naukom przyrodniczym możliwość posługiwania się określonymi prawami, określonymi na podstawie tego szerokiego historycznego uogólnienia i doświadczenia. Dlatego logika rozwija się podobnie jak wszystko na świecie, nie będąc czymś raz na zawsze danym i zakończonym.

Powracając znów do zagadnienia czystej myśli i czystej nauki należy przede wszystkim zauważyć, że kategorie logiczne to abstrakcje oderwane od realnych rzeczy i ich stosunków, a więc nie posiadają one żadnego samodzielnego istnienia. Na przekór swej dialektyce uważał Hegel — po pierwsze, że kategorie jako czyste

myśli, jako czyste bezcielesne duchy obdarzone są samodzielnym życiem i same się poruszają — stąd jego pojęcia samoruchu. Po drugie, uważał on je za wieczne istoty, których ucieleśnieniem jest realna przyroda i historia. Wychodząc z tego niesłusznego heglowskiego rozumienia wzajemnego stosunku kategorii i rzeczywistego materialnego świata hegliści w rodzaju Prudhona, dochodzili do zupełnie niesłusznego rozumienia ustroju burżuazyjnego. Marks w swojej krytyce Prudhona udowodnił, że ten, podobnie jak Hegel, apologizuje kategorie, upatrując w nich pierwotne przyczyny wszelkiego rozwoju. „Abstrakcja, kategoria jako taka, a więc oderwana od ludzi i ich materialnego działania — pisał Marks o Prudhonie — jest dla niego nieśmiertelna, niezmienna i nieruchoma. Stanowi ona istotę czystego rozumu, co oznacza nic innego, jak to, że abstrakcja jako taka jest abstrakcyjna. Cóż to za zachwycająca abstrakcyjna tautologia".

Dla Prudhona — podobnie jak i dla Hegla — są kategorie samodzielnymi siłami napędowymi. One to rodzą przyrodę i te lub inne stosunki społeczne. Zobaczymy dalej jak samodzielny ruch kategorii rodzi — według Hegla — cały świat.

W związku z tym nie bez kozery byłoby zadać pytanie: czy możliwe jest w ogóle czyste myślenie?

Hegel utrzymuje, że system myślenia jest właściwością ducha obiektywnego, absolutnego. Mówić jednak o myśleniu samego myślenia jako takiego jest zupełnym absurdem. Można jedynie mówić o myśleniu człowieka. Pod pojęciem czystego myślenia Hegel rozumie myślenie, które nie jest niczym uwarunkowane. Ale czy istnieje w ogóle takie myślenie? Dla materialisty jest jasne, że myślenie jest wytworem przyrody, świata organicznego, człowieka, że w tym sensie jest ono w pełni uwarunkowane. Jednakże jest ono uwarunkowane nie tylko w sensie swego pochodzenia, lecz cała jego treść pocho-

dzi z zewnątrz od „obcego" mu zewnętrznego świata. Czym jest myślenie bez doznań zmysłowych, bez zmysłów w ogóle? Niczym. Przecież samo myślenie jest wszechogólnym organem zmysłów, uniwersalną zmysłowością, podobnie jak zmysłowość jest prymitywną formą myślenia. Jeżeli pod pojęciem czystego myślenia rozumieć wolną od wszelkich doznań zmysłowych działalność rozumu, to takie czyste myślenie jest fikcją, bowiem myślenie uwolnione od wszelkich pojęć jest pustym myśleniem. Można powiedzieć, że myślenie ma do czynienia z pojęciami i że uwolnione od doznań i wyobrażeń pojęcia te zachowuje. Skąd się jednak one biorą? Przecież pojęcia są niczym innym, jak przetworzonymi doznaniami i wyobrażeniami. Słowem, myślenie poprzedzają doznania, wyobrażenia i pojęcia, a nie odwrotnie. Przecież samo myślenie — w sensie tworzenia pojęć i kategorii — jest produktem rozwoju historycznego.

Najbardziej zasadniczą i głęboką krytykę dialektyki Hegla stworzyli Marks i Engels. Nie odrzucili oni po prostu dialektyki heglowskiej, lecz przezwyciężyli ją teoretycznie, i w ten sposób podnieśli dialektykę na wyższy szczebel. Jakkolwiek prawda ta była częstokroć powtarzana, tym nie mniej trzeba powiedzieć, że do chwili obecnej zagadnienie charakteru przezwyciężenia przez Marksa heglowskiej dialektyki jest niedostatecznie wyjaśnione. Niestety Marks nie dał nam dokładnego i systematycznego wykładu swej krytyki dialektyki heglowskiej. To jednak, co jest nam wiadome, daje dostateczny materiał, aby określić, w jakim stopniu, w jakim kierunku Marks krytykował Hegla. Nie wystarczy powiedzieć, że dialektyka Hegla stała na głowie, a Marks postawił ją na nogi, lub że punktem wyjścia Hegla była idea, a Marksa — materialna rzeczywistość. Oczywiście wszystko to jest prawdziwe i zostało stwierdzone przez Marksa i Engelsa. Jednakże krytyka Marksa szła głębiej, nosząc również znamię krytyki metodologicznej. Marks

krytykował dialektykę Hegla, dowodząc, że znajduje się ona w sprzeczności z metodą dialektyczną i że przyczyną tego jest abstrakcyjne rozumienie przez Hegla dialektyki, co z kolei uwarunkowane jest punktem wyjścia Hegla, a więc jego idealizmem. Na innym miejscu wypadło mi już wskazać, że ponieważ dialektyka w samej swej istocie jest konkretna, to w sposób zasadniczy pozostaje ona w sprzeczności z każdym idealizmem i jest do pogodzenia wyłącznie z materializmem.

Engels w swej recenzji książki Marksa *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej* pisał między innymi, że gdy Marks przystępował do swojej pracy, stanęło przed nim zagadnienie, jak obchodzić się z nauką, a więc zagadnienie metody. Okazało się, że „istniała dialektyka heglowska w tej całkowicie oderwanej formie, w której pozostawił ją po sobie Hegel". W innym miejscu Engels znów podkreśla, że forma heglowskiego myślenia była „skrajnie abstrakcyjna, oderwana". Przekształcenie przez Marksa heglowskiej dialektyki wyrażało się przede wszystkim w tym, że przekształcił ją z abstrakcyjnej w konkretną. Jeżeli u Hegla zmysłowy, materialny świat nabrał czysto oderwanego, formalnego charakteru, to zadanie Marksa sprowadzało się do przezwyciężenia oderwanej, formalnej, w pewnym stopniu negatywnej dialektyki Hegla i przekształcenia jej w dialektykę pozytywną, konkretną.

Podstawowa wewnętrzna sprzeczność heglowskiej metody to sprzeczność wynikająca z jego idealistycznego punktu wyjścia, która sprowadza się do przeciwieństwa pomiędzy tym, co konkretne, a tym, co abstrakcyjne, pomiędzy tym, co materialne, a tym, co idealne. Konkretne, zmysłowe istnienie jest pochłonięte przez czysto formalne i abstrakcyjne czyste istnienie lub czystą myśl. To, co abstrakcyjne zaś, jest niczym innym jak zdematerializowaną zmysłowością, konkretem. Stąd mistyfikacja lub zmistykowana forma heglowskiej dialektyki, o której

mówili stale Marks i Engels. Mamy do czynienia u Hegla nie tylko z mistyką, lecz również z mistyfikacją polegającą na zmianie materialnego i konkretnego przez idealne i oderwane treści — z martwą formą, która jakoby jest żywą, konkretną treścią. Studiując Hegla należy mieć szczególnie na uwadze tę sprzeczność. Czytać Hegla w sposób materialistyczny — jak radzi Lenin — znaczy odkrywać poza abstrakcyjną formą konkretną, materialną treść, która jest „pokryta" pojęciem oderwanym i samoruchem rzekomo czystej materii.

Eugen Schmitt w swej książce *Das Geheimnis der Hegelschen Dialektik* odkrywa te wewnętrzne sprzeczności metody Hegla. Pozwolę sobie przytoczyć z jego pracy niektóre cytaty. Formy myślenia — powiada on — roztapiają się u Hegla w nieokreślone czyste myślenie, w „absolutnie negatywne". Dialektyka Hegla przenika co prawda w konkretną treść, w materię czystego myślenia, lecz ta materia jest znów „raczej czystą myślą" (*Nauka logiki*, I, s. 431). To, co konkretne, jest u Hegla czymś mistycznym, przezroczystym, nieuchwytnym. Jest to to, co „wyparowuje w pustą mgłę abstrakcji, kiedy się do niej zbliżyć i jeśli starać się uchwycić ją w żywej bezpośredniości" [9]. W innym miejscu nasz autor formułuje punkt widzenia Hegla w sposób następujący: „Formy abstrakcyjne, a nie konkretne, ujawniają się jako to, co porusza się rzeczywiście w tym procesie, i na tym właśnie polega błędność lub — jak to autor wyraża — podstawowa iluzja heglowskiej abstrakcyjnej dialektyki. Istota dialektyki heglowskiej sprowadza się do konieczności przenikania formy i myśli w konkretną istotę abstrakcji, lecz to, co konkretne, jest konkretnie zmysłową podstawą wszystkiego, co abstrakcyjne, podstawą ruchu, działalności, życia przejścia itd. U Hegla nato-

---

[9] E. H. Schmitt, *Das Geheimnis der Hegelschen Dialektik*, 1888, s. 86.

miast brak tego konkretnego osiągnięcia, to, co konkretne, przebija się dla niego jedynie poprzez kurtynę abstrakcji, jako rzeczywiście pierwotnej istoty, jako form logicznych" [10].

Podstawowa myśl Schmitta polega na tym, że logika heglowska w swej tendencji i samym założeniu dąży do pokonania tego, co abstrakcyjne, i stworzenia materialnej logiki w miejsce starej logiki formalnej, lecz Hegel nie uporał się ze swoim zadaniem, ponieważ pozostaje na gruncie abstrakcji. Dalszy rozwój dialektyki heglowskiej wymaga przezwyciężenia tej sprzeczności. Dialektyczne rozumienie myślenia jest niezbędne, dlatego że podstawą myśli nie jest myśl i dlatego, że jej ukryta i wszędzie i zawsze przebijająca się istota jest czymś konkretnym, zmysłowym; słowem podstawą myśli jest jej przeciwieństwo: zmysłowość, to, co konkretne, materialne. Ze swego idealistycznego i abstrakcyjnego punktu widzenia nie mógł Hegel przedostać się do ogólnej podstawy filozofii i przyrodoznawstwa, którą jest świat zmysłowy.

Hegel twierdzi, że świat nadzmysłowy jest „światem zmysłowym i postrzeganym, założonym jako taki, jakim jest on w swej *prawdzie*... Tym, co nadzmysłowe, jest więc *zjawisko* jako *zjawisko*" [11]. Jednako Hegel zatrzymuje się nad tym idealnym, które jest zarazem prawdą. W ten sposób świat rzeczywisty znika i roztapia się we mgle abstrakcji. Lecz prawda jest czymś konkretnym, wymaga ona, aby odtworzyć w świadomości ludzkiej to, co konkretne i zmysłowe. Rozumiejąc jedność zmysłowości umyślnej Hegel pozostaje przy punkcie widzenia myśli, identyfikując ją ze zmysłowym, materialnym światem. Ten ostatni stanowi przeciwieństwo, które określa to, co abstrakcyjne, oderwane. W tym przeciwieństwie

---

[10] Tamże, s. 105.

[11] G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. I, cyt. wyd., s. 169.

to, co abstrakcyjne, myśl, znajduje swoją granicę. Logiczne i abstrakcyjne posiada swe przeciwieństwo i znajduje swoje ogólne określenie w konkretnym, nielogicznym. Konkretne, zmysłowe, materialne jest zaprzeczeniem abstrakcyjnego, negacją myśli, jej inną immanentną negatywnością idei logicznej, jej realną treścią. Myśl — z punktu widzenia Hegla — powinna przestać być czystą abstrakcją, pojęciem oderwanym, a stać się myślą konkretną, pojęciem obiektywnym, a więc przechodzącym w swe przeciwieństwo, w treść materialną. Słowem, możemy sformułować ten punkt widzenia następująco: prawdą tego, co formalne i abstrakcyjne, prawdą tego, co idealne, jest to, co konkretne, zmysłowe, materialne.

Nie ulega dla nas wątpliwości, że Schmitt w swej krytyce dialektyki Hegla znajduje się pod wpływem — z jednej strony — Feuerbacha — z drugiej zaś, być może — Marksa, choć praca jego posiada piętno całkowitej niezależności i samodzielności. Bez względu jednak na to, jak przedstawiałaby się sprawa wpływu Marksa na Schmitta, jedno nie ulega wątpliwości: kierunek krytyki Schmitta jest zgodny z krytyką Marksa i Engelsa.

IV

Przytoczyliśmy już powyżej opinię Engelsa o heglowskiej dialektyce jako o dialektyce skrajnie oderwanej i abstrakcyjnej. Marks pierwszy wskazał na jej zmistyfikowaną formę, przeciwstawiając tej ostatniej formę racjonalną. „W swej zmistyfikowanej formie — pisał Marks — dialektyka stała się modna w Niemczech, ponieważ widocznie dawała możliwość narzucenia kurtyny na istniejącą sytuację rzeczy”. Mistyczna otoczka ukrywała rzeczywiste, realne stosunki, przekształcając konkretność w logiczną zjawę, a tę z kolei w jedyną rzeczy-

wistość. „Moja metoda dialektyczna — pisał Marks — nie tylko w samej zasadzie różni się od heglowskiej, lecz stanowi jej dokładne przeciwieństwo. Dla Hegla proces myślenia, który przekształca on nawet pod nazwą idei w samodzielny podmiot, jest demiurgiem tego, co rzeczywiste, które stanowi jedynie jego zewnętrzny przejaw. U mnie natomiast odrotnie: idealne jest niczym innym jak materialnym. Przesadzonym do głowy ludzkiej i przekształconym w niej".

W ten sposób metoda Marksa różni się od heglowskiej dwojako: po pierwsze, różni się pod względem punktu wyjścia, pod względem zasady teoretyczno-poznawczej (w sensie rozwiązania zagadnienia wzajemnego stosunku myślenia i bytu) i pod względem swego światopoglądu w ogóle. Po drugie, i ta okoliczność ma szczególnie ważne znaczenie: metoda Marksa przeciwstawia się metodzie Hegla w sensie innego rozwiązania zagadnienia stosunku abstrakcyjnego i konkretnego, formalnego i materialnego, co wiąże się bezpośrednio ze światopoglądem materialistycznym Marksa w ogóle. To, co Marks rozumie pod pojęciem mistycznej i zmistyfikowanej formy heglowskiej dialektyki, ujawnia się jako rzeczywiście konkretne, które przyjęło u Hegla formę widma, schematu logicznego. Dlatego Marks musiał przede wszystkim ujawnić poza mistyczną formą racjonalną formę, a więc rzeczywistą treść abstrakcyjnych mrzonek.

We wspomnianym już posłowiu do drugiego wydania pierwszego tomu *Kapitału* Marks pisze: „Poddałem krytyce zmistyfikowaną stronę heglowskiej dialektyki prawie trzydzieści lat temu, wówczas gdy była ona jeszcze bardzo modna". Marks ma na myśli opublikowaną dopiero dziś przez D. B. Riazanowa *Krytykę filozofii prawa Hegla* i *Prace przygotowawcze do świętej rodziny*, gdzie znajdujemy specjalny rozdział pt. „Co czynić z heglowską dialektyką?". Nie mamy tu możliwości poddać analizie teoretycznej tych prac Marksa. Uważamy jedynie za nie-

zbędne podkreślić, że krytyka dialektyki Hegla postawiła sobie za zadanie ujawnić wskazane już przez nas sprzeczności pomiędzy abstrakcyjnym a konkretnym u samego Hegla po to, ażeby potwierdzić, jeśli można się tak wyrazić, prawa konkretu. Marks z wielką znajomością rzeczy wskazuje, jak wszędzie za złudną rzeczywistością, którą operuje Hegel, odbywa się ruch prawdziwej rzeczywistości. W tej dziedzinie prace młodego Marksa są szczególnie interesujące.

Marks kieruje uderzenia w jeden punkt. Udowadnia stale, że dla Hegla rzeczywisty byt jest abstrakcją, a abstrakcja rzeczywistym bytem, że realne istoty przyjmuje on jedynie w ich oderwanej formie, jako oderwane istoty i wyobcowane, czyste, a więc abstrakcyjne myślenie. „Pozytywna strona tego, czego dokonał Hegel w jego logice spekulatywnej, polega na tym, że określone pojęcia, ogólne i niezmienne formy myślenia stanowią w ich samodzielności w stosunku do przyrody i ducha niezbędny wynik ogólnej alienacji istoty ludzkiej, a zatem również myślenia ludzkiego, i że Hegel dlatego przedstawił je jako momenty procesów abstrakcji".

Byt u Hegla zastąpiony zostaje istotą — powiada Marks — istota przez pojęcie, a pojęcie przez ideę absolutną. Idea absolutna zaś zostaje zastąpiona przez przyrodę. A więc abstrakcja postrzegająca siebie jako abstrakcję, czyli idea absolutna, wie, że jest niczym.

Ale rozpatrywana w sposób abstrakcyjny jest również niczym. Cała przyroda jest dla myśliciela abstrakcyjnego jedynie powtórzeniem, w postaci zmysłowej, abstrakcji logicznych. Krytyka logiki Hegla dokonana przez Marksa szła po linii krytyki formalizmu i myślenia abstrakcyjnego. Heglowskiej logice abstrakcyjnej przeciwstawia Marks logikę konkretną i materialną. Na tym właśnie polega zasadnicza różnica pomiędzy dialektyką Marksa i Hegla. Marks kontynuuje Hegla i doprowadza do końca rozwój dialektyki, ale już na nowej podstawie. Byłoby

jednak zupełnie niesłuszne, jeżeli za sprawą surowej krytyki dialektyki Hegla dokonanej przez Marksa mielibyśmy ją odrzucić, jak wielu usiłuje czynić. Dialektyka ta powinna wyrzec się siebie, a więc abstrakcji, i w ten sposób dojść do istoty będącej jej przeciwieństwem, do przyrody. W ten sposób cała logika jest dowodem tego, że myślenie abstrakcyjne dla siebie jest niczym, że idea absolutna dla siebie jest niczym, że tylko przyroda jest czymś.

Następne zagadnienie, w którym marksizm i Hegel stoją na różnych pozycjach, to zagadnienie stosunku myślenia i bytu. Dla Hegla prawdziwą realnością jest pojęcie lub idea. Jego logika zbudowana jest dlatego w ten sposób, że to, co najprawdziwsze, znajduje się na końcu logiki. Byt okazuje się nierzeczywisty i zostaje zastąpiony przez istotę, która jest jego podstawą. Istota zastąpiona jest z kolei przez pojęcie, które ujawnia się jako bardziej prawdziwe niż istota. Świat kształtuje się w ten sposób że ujawnia swą prawdę i rzeczywistość przy końcu rozwoju, gdy ujawniła się w pełni jego natura. Widoczne jest jednak, że idea dlatego mogła ujawnić się jako prawdziwa rzeczywistość przy końcu procesu rozwoju, że na samym początku stanowiła prawdziwą istotę świata, także wszystkie kategorie bytu, istota itd. są jedynie otoczkami, z zewnętrznymi formami przejawiania się tego samego wciąż pojęcia, które, jeśli można tak powiedzieć, stroi się w różnorodne formy. Wreszcie następuje moment, kiedy zrzuca ono z siebie owe stroje, otoczkę i pojawia się przed nami czyste i zarazem konkretne, wzbogacone całą poprzednią treścią.

Na pierwszym szczeblu rozwoju logiki pojęcie występuje w formie bytu. Jest to pierwsze określenie pojęcia. Racjonalna treść heglowskiego pojęcia może być zrozumiała jedynie w tym sensie, że jak wszystko, co poznajemy, poznajemy poprzez pojęcia, tak byt jest jednym lub pierwszym określeniem owego przedmiotu, który powi-

nien być przez nas poznany w pojęciu logicznym. Istota świata, podobnie jak i cały świat, odbija się w logicznych, a więc ludzkich pojęciach. Ponieważ sprawa tak się przedstawia, możemy powiedzieć, że proces poznania stanowi ruch pojęć, że wyrażają go różne formy. U Hegla jednakże sprawa przedstawia się inaczej. Pojęcie jest dlań samą rzeczywistością, a ponieważ pojęcie znajduje się w ruchu i rozwoju, jest to proces ruchu i rozwoju samej rzeczywistości. Pojęcie i realność są tożsame, stanowią jeden i ten sam przedmiot. Byt to myśl, a myśl to byt. Dlatego u Hegla nie ma właściwych problemów wzajemnego stosunku bytu i myślenia. Sprzeczność pomiędzy bytem i myśleniem, o ile występuje, jest jedynie — jeśli się można tak wyrazić — grą myśli samej ze sobą. Sama z siebie potwierdza, zaprzecza i odrzuca oraz znowu potwierdza. Mówiąc inaczej, sprzeczny charakter ruchu myśli wyraża się w ujawnieniu jej własnych cech. Myśl występuje w formie bytu, to znów w formie istoty, w formie jakości lub w formie ilości, przy czym za każdym razem ujawnia się, że wszystkie te określenia wyrażają jedynie jednostronną naturę całościowego pojęcia i dlatego niezbędne jest następne wyższe określenie, jako pełniej wyrażające naturę pojęcia.

Druga cecha szczególna logiki Hegla polega na jej charakterze ontologicznym. Ponieważ pojęcie jest obiektywną lub absolutną realnością, ruch tego pojęcia jest ruchem samej moralności. Pojęcie w swoim ruchu rodzi jakość, ilość, miarę, istotę itd. Proces rozwoju kategorii, a więc proces czysto logiczny, jest właśnie procesem rozwoju samej rzeczywistości. Czysty byt powstaje sam z siebie w sojuszu z czystym niczym, jest to stanowisko rodzące z kolei tzw. byt faktyczny itd. Jest to — rzecz jasna — najczystsza mistyfikacja przewracająca rzeczywiste stosunki do góry nogami. Do tego zagadnienia powrócimy jeszcze później. Na razie wystarczy podkreślić jedynie, że uznanie możliwości powstawania całego wielostronne-

go świata z czystego bytu (co oznacza czystą myśl), równe jest uznaniu powstania świata z niczego. Z punktu widzenia Hegla jest to możliwe dlatego, że dla niego myśl, idea, pojęcie, duch stanowią substancję świata. Z punktu widzenia materialistycznego jest to absurd czystej wody. Świat nie powstaje z myśli ani z czystego bytu, jest natomiast wiecznie istniejącym całokształtem materii, która w swym ruchu, w swym rozwoju rzeczywiście rodzi całą wielorakość zjawisk.

Rację ma dlatego Plechanow, mówiąc, że Hegel nie rozwinął sprzeczności pomiędzy bytem a myśleniem, lecz po prostu usunął jeden z aspektów tego stosunku, zdradziwszy w ten sposób własną metodę dialektyczną i stając na gruncie abstrakcyjnego monizmu.

Zanim wkroczymy w dziedzinę logiki należy rozwiązać zagadnienie gnoseologiczne, zagadnienie o stosunku naszych myśli do obiektywności, do bytu. Hegel poświęcił temu zagadnieniu specjalne badania. Mamy na myśli *Fenomenologię ducha*, która stanowi wstęp do logiki. *Fenomenologia ducha* bada wszechstronnie zagadnienie stosunku myślenia do przedmiotu. Poddaje ona historycznemu i systematycznemu badaniu wszelkie formy stosunku myślenia do przedmiotu, ażeby dojść do punktu widzenia absolutnej wiedzy, który polega na identyczności myśli i bytu. Osiągnąwszy ten rezultat Hegel na gruncie identyczności myśli i przedmiotów buduje swą logikę. Jest samo przez się zrozumiałe, że teoria poznania przewiduje logikę. Logika stanowi przesłankę teorii poznania. Na pierwszy rzut oka spotykamy się tu ze sprzecznością. W istocie rzeczy, sprzeczność ta, jak zobaczymy dalej, może zostać z powodzeniem rozwiązana i przezwyciężona.

W tym kontekście interesuje nas zagadnienie wzajemnego stosunku bytu i myślenia. Hegel rozwiązał problem gnoseologiczny w sensie identyczności myśli i przedmiotów. W *Fenomenologii ducha* Hegel przedstawia na pod-

stawie historycznej ruch myśli i przedmiotu, ich walkę wzajemną, która rozwiązuje się w sensie zwycięstwa myśli nad przedmiotem. Myśl panuje nad przedmiotem przekształcając go w swą treść. „W ten sposób starałem się przedstawić *świadomość* w *Fenomenologii ducha* — mówi Hegel. Świadomość to duch jako wiedza konkretna, mianowicie jako wiedza pochłonięta tym, co zewnętrzne. Ale dalszy ruch tego przedmiotu — podobnie jak rozwój wszelkiego życia naturalnego i duchowego — polega jedynie na naturze *czystych istności*, stanowiących treść logiki. Świadomość jako duch w swoim przejawianiu się (der erscheinende Geist), uwalniający się na swej drodze od własnej bezpośredniości, staje się czystą wiedzą, która te właśnie czyste istności, takie, jakie są one same w sobie, czyni swoim przedmiotem" [12]. Przedmiotem logiki są czyste myśli wolne od treści przejętych z dziedziny doświadczenia. Doświadczenia historyczne i związane z nimi wyobrażenia poprzedzają logikę, a więc prawdziwie rzeczywistą naukę. Czysta nauka powstaje dopiero na określonym szczeblu historycznego rozwoju świadomości ludzkiej. Jednakże myśl logiczna poprzedza doświadczenie, bowiem same pojęcia, z punktu widzenia Hegla, są produktem myśli. Wytworzona przez myślenie treść ludzkiej świadomości pojawia się z początku nie w postaci myśli, lecz w postaci uczucia, postrzegania, wyobrażenia, w takich formach, które różnią się od myślenia jako formy. U podstaw rozmaitych form świadomości leżą te same treści. Treść naszej świadomości, bez względu na to jaką ona by nie była — powiada Hegel — można określić jako uczucie, jako postrzeganie, jako obraz, wyobrażenie, cel, obowiązek itd. A także jako myśl i jako pojęcie. Są to wszystko rozmaite formy tej treści, która pozostaje jednym i tym samym, bez względu na to czy jest odczuwana, czy postrzegana, wyobrażana, czy

[12] G. W. F. Hegel, *Nauka logiki*, cyt. wyd., t. I, s. 9.

pragniona — i to bez dodatku lub z dodatkiem — czy też będzie w czysty sposób myślana. W każdej z tych form — lub w połączeniu kilku z nich — treść stanowi przedmiot świadomości. W takim wypadku jednakże cechy szczególne tych form przenikają w ich treść, tak że każda z tych form daje początek istnienia nowemu przedmiotowi i to, co jest tożsame w sobie, wydaje się różne pod względem treści.

Tak więc punktem wyjścia dla Hegla jest świadomość z jej niewiadomo skąd wziętą treścią. Treść świadomości stanowi przedmiot wiedzy. Treść świadomości ludzkiej powstaje nie w świecie istniejącym poza nami, lecz poprzez myślenie. Wytworzona przez myślenie treść świadomości pojawia się z początku w postaci uczucia, postrzegania i wyobrażenia, wreszcie w formie pojęcia, a więc czystych myśli. Tak więc uczucia, postrzegania i wyobrażenia są jedynie formami lub przejawami myśli. Myślenie poprzez uczucia, postrzegania i wyobrażenia doprowadza do samego siebie, do czystych myśli, do pojęcia. Wyobrażenia (a więc uczucia, postrzegania, pragnienia) — mówi Hegel — można w ogóle rozpatrywać jako metafory myśli i pojęć. U podstaw wyobrażeń leżą myśli i pojęcia. Dlatego jest rzeczą naturalną, że pojęciom i myślom odpowiadają uczucia postrzegania i wyobrażenia, które są przejawami myślenia, jego produktem lub wytworem.

U Hegla w najbardziej jaskrawy sposób ujawnia się przeciwieństwo pomiędzy abstrakcyjnym myśleniem i zmysłową rzeczywistością, a treść naszej świadomości określana jest przez myślenie, jako uczucie postrzegania i wyobrażenia. Oznacza to, że świadomość zmysłowa występuje jako abstrakcyjna świadomość zmysłowa — jak powiada Marks. Hegel nigdy nie zbliża się do rzeczywistej zmysłowości lub zmysłowej rzeczywistości, a więc do realnego, materialnego świata. Hegel stoi na gruncie identyczności podmiotu i przedmiotu, myśli i przedmio-

tu. Punkt widzenia identyczności doprowadza do tzw. wiedzy absolutnej. Człowiek lub podmiot jest dla Hegla zawsze świadomością lub samą świadomością. Ten abstrakcyjny człowiek zakłada tylko abstrakcyjną rzecz lub myśl. Walka pomiędzy przedmiotem a świadomością przebiegającą na przestrzeni całej *Fenomenologii ducha* jest walką pomiędzy abstrakcyjną świadomością i jego własnymi abstrakcyjnymi wytworami. Myślenie abstrakcyjne zakłada siebie jako uczucie, postrzeganie, wyobrażenie itd. Na najwyższym natomiast szczeblu występuje jako myśl, jako pojęcie. W ten sposób oczyszcza się od wielu domieszek i ustala, że prawdziwym przedmiotem myśli jest sama myśl. Dlatego w logice mamy już ruch czystych myśli, samoistny ruch idei, kategorii, pojęć.

Jest rzeczą w pełni zrozumiałą, że z tym ogólnognoseologicznym ujęciem Hegla nie sposób się zgodzić, że jest ono błędne w samej swej istocie i sprzeczne również z dialektycznym rozumieniem rzeczywistości. Myślenie posiada — jak już podkreślaliśmy — jako swe przeciwieństwo byt i przyrodę. Człowiek jest wytworem przyrody. W człowieku przyroda dochodzi do poznawania samej siebie. Przyroda rodzi w swych głębiach myśl, która ją poznaje. Byt i myśli to przeciwieństwa, które nigdy nie pokrywają się ze sobą wzajemnie, a więc nie mogą być traktowane wymiennie. Stanowią one jednak jedność. Pomiędzy przedmiotem a myśleniem znajduje się zmysłowość. Nie ma myślenia bez zmysłowości, bez postrzegania, ale nie ma też zmysłowości i postrzegania bez przedmiotów. Nawet najbardziej skrajny idealista nie może całkowicie ignorować przyrody lub przedmiotu, podobnie jak i zmysłów lub wyobrażenia. Dlatego musi uciekać się do różnego rodzaju fantastycznych konstrukcji. Hegel dlatego zakłada, że treść naszej świadomości określona jest jako uczucie postrzegania, wyobrażenie itd., a więc że myślenie ujawnia się jako uczucie lub postrzeganie. Przedmiot myśli w ostatecznym rachunku ujawnia

się jako myśl o przedmiocie. W rzeczywistości sprawa przedstawia się jednak inaczej. Przedmiot jest realny, materialny i przeciwstawia się całą swą samodzielnością podmiotową. Myśl nie może przeniknąć w głąb przedmiotu w sposób inny, jak poprzez zmysły. Tak więc podmiot nie jest abstrakcyjną świadomością lub samoświadomością, jak zakłada to wraz ze wszystkimi idealistami Hegel, lecz konkretną, zmysłową i myślącą istotą. Mówiąc inaczej, podmiot nie jest czystym duchem, lecz czującym i myślącym ciałem.

Jeżeli rzeczy nie są myślami, to naturalnie nie są one identyczne, lecz różne. Między rzeczami a myślą, między przedmiotami a pojęciami nie ma przepaści, lecz istnieje związek i jedność. Świat rzeczy odbija się w naszej świadomości. Percypujemy go z pomocą zmysłów i przetwarzamy w określony sposób. Dlatego między naszymi wyobrażeniami o podmiotach a samymi przedmiotami nie zachodzi stosunek tożsamości. Nie ma tu pełnej zgody, odpowiedniości, lecz jest określona odpowiedniość w sensie odbicia świata w naszej świadomości. Z pomocą myślenia przetwarzamy doznania zmysłowe, oczyszczając je w miarę możliwości z subiektywizmu i osiągając poznanie obiektywne. Myślenie, w przeciwieństwie do postrzegania zmysłowego, różni się większym stopniem obiektywności, ponieważ jest nierozerwanie związane ze zmysłami, na podstawie których wyrasta.

V

Punkt wyjścia dialektyki materialistycznej różni się zasadniczo od punktu wyjścia logiki Hegla. Hegel stoi na gruncie identyczności myślenia i bytu. I właśnie dlatego zmuszony jest wyprowadzać byt z pojęcia. Myśl w ostatecznym rachunku ma sama z siebie zrodzić byt. W początkach logiki spotykamy się z sytuacją, przy

której myśl i byt są tym samym. Myśl jest bytem, a byt jest myślą. Ponieważ jednak byt nie jest myślą, a myśl nie jest bytem, ponieważ myśl i byt to pojęcia przeciwstawne, Hegel nie jest w stanie wyjaśnić przejścia od myśli do bytu. W jaki sposób czysty byt przechodzi w określony byt, pozostaje mistyczną tajemnicą. Byt czysty jest Niczym, Nic jest czystym bytem. Z takiego czystego bytu i czystego Nic nie może powstać określony byt. Jest to równorzędne powstanie czegoś z niczego. Określony byt nie może powstać również z pomocą stwarzania, ponieważ w sferze Niczego nie istnieje jakiekolwiek stwarzanie, jakakolwiek zmiana lub ruch. „Początkiem — powiada Hegel — jest więc *czysty byt*". Byt zaś odpowiada myśleniu. „Gdy zaczynamy myśleć, nie mamy niczego prócz myśli i to myśli w jej czystej nieokreśloności. Ta nie określona myśl jest myślą bezpośrednią, jako że nie powstała ona poprzez oderwanie od pewnych określeń. Jest ona nieokreśloną myślą przed wszelkimi określeniami. Tę myśl — powiada Hegel — nazywamy bytem. Nie sposób odczuć go lub postrzegać, lub wyobrażać sobie, jest czystą myślą i jako myśl czysta tworzy początek".

Tak więc początkiem logiki jest czysty byt, który stanowi z kolei czystą myśl. Logika jako nauka stawiająca sobie za cel rozwinięcie lub ujawnienie wszystkich ogólnych określeń realnego świata powinna od czegoś zacząć. Można by zapytać, co ma stać się podstawą tego początku. Nie może ono być dane od razu wraz z całym bogactwem rzeczywistości, lub tego, co absolutne, według wyrażenia Hegla. Treść musi się rozwinąć, musi ujawnić się w procesie poznania. Jeśli znalibyśmy treść od samego początku, nie istniałaby w ogóle potrzeba nauki. Jest rzeczą oczywistą, że nauka rozpoczyna się od najprostszych określeń, które wzbogacając się wciąż o nowe doprowadzą nas do ujawnienia i rozwoju treści zawartej w tym, co absolutne. Początek nauki powinien być bez-

pośredni, tzn. nie zakładający żadnych przesłanek, bowiem w przeciwnym razie początkiem powinny być te przesłanki. Tak więc początkiem jest takie określenie, które nie wymaga żadnych przesłanek i które samo jest pierwszą przesłanką.

Czyste myślenie Hegla, które równa się czystemu bytowi, stanowi właśnie pierwszy punkt wyjścia czystej nauki. Ponieważ pozostajemy w sferze myślenia, zmuszeni jesteśmy w celu znalezienia początku oderwać się od wszystkiego, co określone w myśli. Wówczas otrzymamy prawdziwie czystą działalność myśli bez jakiejkolwiek określonej treści. Ta nieokreślona myśl, jako myśl bezpośrednia, jest zarazem bytem. Taki nieuzasadniony logicznie wniosek, że czysta myśl jest zarazem czystym bytem, Hegel mógł wysnuć jedynie dlatego, iż myśl i przedmiot jest dla niego tym samym. Zakłada się, że w myśleniu usunięte jest już przeciwieństwo pomiędzy naturą i duchem i że myślenie stanowi ich jedność. Lecz jedność ta okupiona jest drogo, bowiem usuwa naturę, realny przedmiot. Heglowska jedność subiektywnego i obiektywnego otrzymuje swe rozwiązanie jedynie w myśleniu. Ponieważ myślenie w tym wypadku przyjęło i wchłonęło w siebie subiektywne i obiektywne, to ruch jest jednocześnie ruchem przyrody i ducha. Dlatego czysta myśl jest czystym bytem. Za absolutny początek, który jest realną zasadą świata zjawisk i ducha, Hegel przyjmuje pojęcie. Pojęcie bytu jest pierwszym, a więc najniższym określonym pojęciem jako realnej zasady. Obiektywny początek systemu jest tym samym pojęciem nieokreślonego lub czystego bytu. Subiektywny początek jest pierwszym aktem myślenia, które zakłada tę abstrakcję czystego bytu.

Pozostawiając teraz na uboczu zagadnienie wzajemnego stosunku tych trzech momentów (a więc tego, co absolutne, obiektywne i subiektywne), należy poddać krytyce znaczenie absolutnego początku jako realnej zasady leżącej u podstaw wszystkich zjawisk. Tą realną za-

sadą jest pojęcie lub duch absolutny. Wszelkie określenia logiczne są określeniami ducha absolutnego, który ujawnia się nam w całym swym bogactwie określeń — wprawdzie dopiero przy końcu — lecz który, jak gdyby w sposób niewidoczny, uczestniczy również w samym początku. Prawdziwym początkiem nauki jest w ten sposób koniec, ponieważ „przy końcu" otwiera się prawdziwa natura realnej zasady ze wszystkimi jej określeniami. Na początku występuje on potencjalnie, w postaci nierozwiniętej i cały proces nauki polega na tym, ażeby rozwinąć tę treść, która dana jest początkowo jedynie potencjalnie. Dlatego każdy system nauki stanowi reprodukcję procesu rozwoju odpowiedniej dziedziny, drogą wstępowania od najprostszych i abstrakcyjnych kategorii do bardziej skonkretyzowanych i konkretnych.

Wybiegając nieco naprzód możemy, w przeciwieństwie do Hegla, powiedzieć, że absolutnym początkiem, a więc realną zasadą wszystkich zjawisk, będzie dla nas nie pojęcie ducha absolutnego, lecz substancją materialna, materia, która jedynie może mieć istnienie absolutne. Absolutny duch Hegla jest niczym innym jak bogiem. Ani bóg, ani duch jako taki nie mogą być przez nas wyobrażane lub pomyślane. Wszystko, co istnieje, jest bytem materialnym i jego przejawami, jego właściwościami. Z samej swej istoty byt jest kategorią materialną. Ażeby dać prawidłowe określenie pojęcia bytu należy uprzednio rozwiązać problem przeciwieństwa i jedności, myślenia i bytu. Jasne jest samo przez się, że heglowski sposób rozwiązania tego zagadnienia jest całkowicie nie do przyjęcia. Materialistyczne rozumienie zagadnienia wzajemnego stosunku pomiędzy myśleniem a bytem daje jedynie prawidłowe ujęcie zagadnienia. W świetle materialistycznej teorii poznania sprawa przedstawia się w ten sposób, że byt różni się od myślenia, jest mu przeciwstawny, ale zarazem tożsamy, choćby w sensie odbicia bytu myślenia poprzez myślenie. Jest to jedynie słuszne

dialektyczne rozwiązanie zagadnienia. Myśl posiada swe przeciwieństwo w rzeczywistości zmysłowej, będąc zarazem tymże zmysłowym myśleniem. U Hegla jednakże czysty byt nie jest bytem rzeczywistym, zmysłowym, który w ten lub inny sposób odbija się w ludzkiej myśli, lecz czystą abstrakcją, ideą, myślą.

U Hegla obiekty myślenia nie różnią się od samego myślenia. Obiekty myślenia to jedynie określenia samego myślenia. Dlatego powiada Feuerbach: „Myślenie pozostanie tu (a więc w dialektyce Hegla — *A. D.*) w nierozerwalnej jedności z samym sobą. Obiekty jego to tylko określenia myślenia powstające w nim samorzutnie, nie zawierające w sobie niczego, co leżałoby poza myśleniem". Dlatego heglowska jedność podmiotu i przedmiotu jest w istocie rzeczy nie jednością, lecz tożsamością. Jedność podmiotu i przedmiotu wyraża się przede wszystkim w tym, że podmiot jest cielesną materialną istotą i właśnie dlatego pierwotnym przeciwieństwem podmiotu jest ciało, które nierozerwalnie jest z nim związane. W przeciwieństwie do myślenia abstrakcyjnego ciało jest obiektywnym światem. „Za pośrednictwem ciała «ja» jestem już nie «ja», lecz przedmiotem" — powiada Feuerbach — filozofia idealistyczna dąży do wyprowadzenia całego obiektywnego świata z myślenia. Lecz prawdziwa nauka i filozofia mają do czynienia z obiektywną rzeczywistością i dlatego myślenie powinno koniecznie zwrócić się ku swojemu przeciwieństwu, a więc właśnie do świata zmysłowego.

Powracając do zagadnienia początku filozofii należy wstępnie wyjaśnić, co należy rozumieć przez pojęcie czystego bytu i bytu określonego. Byt sam w sobie jest pustym dźwiękiem. Pojęcie bytu bez określonej treści bytu jest w rzeczy samej niczym, a więc nie jest w ogóle pojęciem bytu. „Tylko określony byt jest bytem — powiadał słusznie Feuerbach — w pojęciu bytu leży pojęcie absolutnej określoności. Pojęcie bytu pochodzi od samego

bytu, lecz wszelki byt jest określonym bytem". „Byt to *Coś* jednego i jedynego wobec rzeczy, która istnieje. Odbierając czemukolwiek byt odbiera się wszystko. Byt nie toleruje szczególnego pojęcia. W każdym razie dla rozumu jest on wszystkim".

Czysty byt jest pojęciem nieokreślonym, prostym i bezpośrednim — powiada Hegel. Czysty byt jest pojęciem oderwanym, otrzymanym drogą zaprzeczenia wszelkiego bytu konkretnego, wszelkiej określoności bytu. Ale dlatego właśnie czysty byt uwarunkowany jest nie czystym bytem, myśl o bycie uwarunkowana jest bytem zmysłowym. Nieokreślony byt uwarunkowany jest określonym bytem poprzez negację jego konkretnych określeń. W ten sposób czysty byt, który Hegel uważa za bezpośredni, w istocie rzeczy zakłada byt konkretny, który jest rzeczywiście bezpośredni w tym sensie, że jest dany i istnieje. Natomiast bezpośredni byt — w sensie heglowskim — ujawnia się jako uwarunkowany poprzez negację wszystkiego, co pozytywne, co zmysłowo rzeczywiste. Dlatego byt czysty jest absolutną negacją i dlatego, rzecz jasna, równa się czystemu *Nic*. Hegel, jakkolwiek może to się wydawać dziwne, podziela tu pogląd logiki formalnej. Zamiast podstawą filozofii uczynić konkretne pojęcie, buduje nieżyciowe abstrakcje pozbawione wszelkich treści. To raz jeszcze przekonuje nas o tym, że prawdziwa dialektyka możliwa jest jedynie na bazie materializmu, ponieważ dialektyka z samej swej istoty jest konkretna.

Tak więc byt stanowi z punktu widzenia Engelsa przesłankę jedności świata, podczas gdy rzeczywista jedność świata polega na jego materialności. W kwestii czystego bytu Engels wypowiada się w tym samym negatywnym sensie, co Feuerbach.

Wszystko, co zostało powiedziane o czystym bycie, odnosi się w jednakowym stopniu do pojęcia czystej nicości. Czysta nicość jak i czysty byt nie posiadają żadnego realnego znaczenia. „Czysty byt — powiada Engels —

tworzy początek, ponieważ jest czystą myślą". Myśl i byt są więc tożsame. Ponieważ „czysty byt jest czystą abstrakcją, a zatem absolutną negacją, to pojmowany w swej bezpośredniości jest nicością" — pisze Engels. Podkreśliliśmy już wyżej, że heglowski początek (zasada) podyktowany jest interesami jego systemu i pozostaje w sprzeczności z metodą dialektyczną. Nosi on u Hegla ponadto charakter formalno-logiczny.

W istocie rzeczy pojęcie bytu zostało ogołocone do tego stopnia, że nie pozostało w nim ani cząstki realności. Byt czysty jest czystą pustką i dlatego równa się niebytowi, nicości, która z kolei też jest pustką. Byt i nicość nie różnią się od siebie, są absolutnie tożsame. A przecież według idei Hegla konkretne pojęcie stanowi jedność przeciwieństw. Byt zaś i nicość w ujęciu heglowskim są jedynie tożsame. Sam Hegel podkreśla, że różnica pomiędzy czystym bytem i czystą nicością jest tylko pozorna. Znaczy to, że czysty byt nie różni się niczym od nicości, jeśli sprawa zaś tak się przedstawia, to nie ma tu mowy o żadnym stawaniu się. Absolutna pustka nie może zrodzić z siebie nic określonego, żadnego ruchu, żadnego stawania się. Z niczego nic nie powstaje. Sam Hegel pisze w *Nauce logiki* następująco:

„Początek nie jest czystym Niczym, lecz takim Niczym, z którego wyłonić się ma Coś; znaczy to, że byt zawarty jest już także w początku. Początek zawiera więc w sobie obydwa momenty, byt i Nic, jest jednością bytu i Niczego. Albo inaczej mówiąc: jest niebytem, który jest zarazem bytem, i bytem, który jest zarazem niebytem.

Dalej: byt i Nic zawarte są w początku jako *różne*, początek bowiem wskazuje na coś, co jest inne (w przeciwnym razie nie byłby początkiem) — jest niebytem odniesionym do bytu, jako czegoś, co jest inne. To, co się rozpoczyna, jeszcze *nie jest*, lecz dopiero zmierza do bytu. Znaczy to, że początek zawiera w sobie byt jako coś,

co się od niebytu oddala, czyli go znosi jako coś, co jest mu przeciwstawne.

Następnie: to, co się rozpoczyna, już *jest*, ale w równym stopniu jeszcze nie jest. Człony przeciwstawne, byt i niebyt, istnieją więc z początku w bezpośrednim zespoleniu; albo inaczej mówiąc: początek jest ich nierozróżnioną *jednią*" [13].

Nie zadowalający charakter i mętność heglowskiego początku wynika w sposób wyraźny z przytoczonych słów samego Hegla. Genialna myśl, że u podstaw wszystkiego leży zasada lub prawo ruchu (wyrażone w najbardziej abstrakcyjnej formie jako zasada stawania się, a więc zmian w ogóle) jako urzeczywistniona sprzeczność, zostaje zaciemniona idealistycznymi skłonnościami w kierunku nauki o czystym bycie i nicości. Hegel starał się podkreślić idealistyczny charakter swego systemu już na samym wstępie logiki.

Podstawa nauki posiada na ogół charakter oderwany. Lecz oderwanie to nie może być absolutne, ponieważ tego rodzaju absolutne oderwanie prowadzi do negacji wszelkiej konkretnej treści i do akceptowania samej jedynie pustej formy lub pustej myśli. Bez treści nie ma formy — uczy tego sam Hegel. Ponieważ jednak ruch myśli logicznej jest z punktu widzenia Hegla zarazem również procesem stawania się wszechświata, myśliciel nasz prowadzi badania w ten sposób, ażeby pokazać, że świat jest wytworem, wynikiem rozwoju myśli. Na początku była myśl — oto do czego sprowadza się jego rozważanie. Ta pierwsza czysta myśl tożsama jest z czystym bytem i dalszy proces rozwoju myśli stanowi jednocześnie również proces rozwoju świata. Tezie, że byt przechodzi w Nic, a Nic przechodzi w byt, tezie o stawaniu się — powiada Hegel — przeciwstawia się teza: z Niczego

[13] G.W.F. Hegel, cyt. dz., s. 80—81.

Nic nie powstaje, Coś pochodzi jedynie z Czegoś — teza o wieczności materii, teza panteizmu [14].

Teraz chyba staje się jeszcze jaśniejsze, do czego potrzebne były Heglowi jego teorie czystego bytu i nicości. Okazuje się, że jeśli nie uznamy owego początku, zmuszeni będziemy uznać wieczność materii, a więc znaleźć się na gruncie materialistycznego punktu widzenia. Natomiast nauka o powstaniu świata z czystej myśli pozostaje w zgodzie z chrześcijańską nauką o stworzeniu.

„Filozofowie antyczni w sposób jasny przewidzieli prosty wniosek, że teza: Coś pochodzi z Czegoś, lub — z Niczego Nic nie powstaje, w istocie rzeczy unicestwia stawanie się, bowiem to, co się staje, i to, z czego się ono staje, jest tym samym. Występuje tu jedynie abstrakcyjno-myślowa teza tożsamości. Powinno jednak wydać się dziwne, że tezy wygłaszane są bez wszelkich zastrzeżeń również w naszych czasach, przy czym bez zdawania sobie sprawy, że stanowią one podstawę panteizmu, bez wiedzy, że starożytni wyprowadzili wyczerpujące wnioski z tej tezy" [15].

Znów więc Hegel — jak widzimy — straszy panteizmem tych, którzy uznają tezę: z Niczego Nic nie powstaje. Inny, bardziej ważki argument Hegla na rzecz tezy: z Niczego powstaje Coś, polega na tym, że jego negacja prowadzi rzekomo do negacji stawania się, do zaprzeczenia zmienności w ogóle. Hegel jednak zupełnie nie ma tu racji. Przeciwnie, jego punkt widzenia polegający na tym, że powstawanie zakłada absolutny niebyt tego, z czego powstaje Coś, prowadzi w istocie rzeczy do negowania wszelkiego rozwoju. W rzeczy samej negowanie wieczności materii równa się uznaniu myśli, iż materia wynikła z Niczego. Hegel stoi tu więc na gruncie oderwanego i absolutnego punktu widzenia, co znów z kolei kłóci się z metodą dialektyczną. Hegel traktuje stawanie się jako

[14] Por. tamże, s. 94—96.

[15] G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie...*, § 88, s. 153.

stawanie się absolutne, a więc jako proces metafizyczny, a nie dialektyczny. Zarzuca materialistom, że odrzucają rzekomo samo powstawanie, a więc proces rozwoju. Dlatego jedynie, że uważają, iż coś powstaje z czegoś, bowiem w takim wypadku to, z czego powstaje, i to, co powstaje — to jedno i to samo. Czy Hegel ma rację? Nie, nie ma racji. Mało tego, musimy jeszcze na dodatek wypomnieć tu Heglowi metafizyczny charakter jego rozważań.

Oczywiście, że to, co powstaje, i to, z czego ono powstaje, nie jest jednym i tym samym, lecz między nimi nie istnieje również absolutne rozdarcie lub absolutne przeciwieństwo, czy — mówiąc inaczej — istnieje między nimi i tożsamość, i różnica. Jest to jedynie słuszne dialektyczne ujęcie zagadnienia. Hegel natomiast w danym wypadku podziela punkt widzenia absolutnego rozdarcia pomiędzy tym, co powstaje, a tym, z czego ono powstaje. Lecz z tego absolutnego rozdarcia nie może dokonać się w ogóle powstawanie. Przecież sam Hegel w przytoczonym wyżej cytacie powiada, że „początek nie jest czystym Niczym, lecz takim Niczym, z którego wyłonić się ma Coś; znaczy to, że byt zawarty jest już w początku".

Początek jest niebytem, który jest zarazem bytem, i bytem, który jest zarazem niebytem. Jeśli jest tak, to nie sposób mówić o czystym bycie jako absolutnej negacji i nie sposób stać na gruncie negacji wieczności materii. Przyrodzie właściwy jest samoruch. Materia i jej ruch są wieczne. Możemy jedynie wyrazić naszą myśl nieco inaczej. Mówiąc o bycie mamy zawsze na myśli byt Czegoś. Bez Czegoś, czemu właściwy jest byt, byt nie istnieje. Z drugiej strony, pod pojęciem bytu w filozofii rozumie się często samą substancję lub przyrodę, materię identyfikowaną z bytem. W tym sensie powiada właśnie Feuerbach, że w starożytności pod pojęciem bytu rozumiano materię. Istotnie, jeśli powiadam: jest, to zakładam to, co jest. Dlatego Engels najzupełniej słusznie

mówi na temat eteru: „Jeśli on w ogóle jest, to powinien być materialny". W tym sensie byt i materialność są tożsame. Materia jest bytem — wypełnia całą przyrodę, byt tożsamy jest z materią. Hegel bierze byt jako czystą myśl, podczas gdy nasze zadanie polega na tym, aby rozumieć byt jako realne, materialne istnienie.

Czy oznacza to, że dialektyka bytu i niebytu, a więc pierwsza elementarna forma dialektycznego procesu rozwiniętego przez Hegla nie posiada dla nas żadnego racjonalnego sensu? Sądzimy, że racjonalny sens istnieje, jeśli będziemy rozumieć proces ten nie w sensie absolutnym, lecz względnym.

W istocie rzeczy heglowski oderwany byt i nicość są tak wypreparowane, że nic realnego, żadnego ruchu lub stawania się nie mogą tworzyć. Dla ukazania procesu stawania się musimy posłużyć się pojęciem bytu jeszcze nie określonego, który zarazem jest dostatecznie określony w sobie. To samo odnosi się do niebytu. Absolutny niebyt nie może z siebie niczego zrodzić. Mowa może być jedynie o niebycie względnym, o niebycie w stosunku do określonego Niczego. Dla lepszego zrozumienia posłużmy się rozważaniami samego Hegla: „Rzecz jeszcze nie istnieje, gdy się zaczyna, lecz w jej początku zawiera się nie tylko jej Nic, lecz również już jej byt. Początek sam jest stawaniem się, lecz mówimy o początku, gdy jeszcze prócz tego mamy na myśli dalszy ruch postępujący"[16].

To, co Hegel mówi o początku, słuszne jest również w odniesieniu do każdego stawania się. Rzecz jeszcze nie istnieje, gdy się zaczyna. Oznacza to jedynie, że określona rzecz nie istnieje jeszcze w owej nowej formie, w jakiej ma się ona ukazać w wyniku stawania się. Lecz zarazem poza rzeczą, której jeszcze nie ma, nie leży ów absolutny niebyt. Powstaje ona z innej rzeczy, a więc z określonego bytu. Jednakże jej byt jest niebytem w sto-

[16] Tamże, s. 153.

sunku do nowej rzeczy nie w sensie absolutnym, lecz względnym. Przecież sam Hegel powiada, że jakkolwiek rzeczy jeszcze nie ma, gdy się poczyna, to jednak jej początek nie jest czystą nicością, lecz już zawiera w sobie jej byt. Dlatego byt nie określony w sposób absolutny nie istnieje, jest tylko byt nie określony względnie, a więc i określony względnie. Materia, która jako substrat leży u podstaw każdego stawania się, każdego procesu, i która jest tożsama z bytem, nie może ani powstawać, ani znikać, może jedynie zmieniać swoje formy.

Byt, w którym nie ma absolutnie żadnych określeń, nie może zrodzić z siebie określonego namacalnego bytu. Materia lub byt istnieje zawsze w jakiejś formie, w jakiś sposób jest zawsze określona. Tak więc każdy byt, bez względu na stopień zróżnicowania, jest dostatecznie określony i konkretny. Dlatego nie możemy podzielać poglądu Hegla na absolutnie nie określony bezpośredni i prosty byt, lecz powinniśmy u podstaw badań umieścić byt względnie nie określony i względnie prosty, względnie nie zróżnicowany. Tak więc jako początek i podstawa służyć będzie byt, w którym „dane są określenia i rozmaite stosunki jego momentów".

VI

W ten sposób doszliśmy do zagadnienia początku i ogólnego charakteru wszelkich badań naukowych. Metodą słuszną z naukowego punktu widzenia — jak powiada Marks — jest wznoszenie się od abstrakcji do konkretu. Lecz w określeniach abstrakcyjnych zawierają się realne, choć najprostsze stosunki. W tej podstawowej komórce powinna zawierać się istota tego, co jest określane, lecz w postaci jeszcze nie rozwiniętej w formie nie skonkretyzowanej. „Najprostsza kategoria ekonomiczna — pisze Marks — powiedzmy, wartość wymienna, zakłada istnienie ludności, ludności produkującej

w określonych stosunkach; zakłada także istnienie pewnego typu rodziny lub wspólnoty czy państwowości itp. Nie może ona nigdy istnieć inaczej niż jako abstrakcyjny, *jednostronny* stosunek danej już konkretnej, żywej całości" [17].

Marks odrzuca heglowską koncepcję procesu powstawania tego, co konkretne. Hegel zakłada, że metoda wznoszenia się od tego, co abstrakcyjne, do tego, co konkretne, stanowi proces powstawania samego konkretu. Według Marksa natomiast metoda ta „jest dla myślenia tylko sposobem przyswajania sobie konkretu, odtwarzania go jako konkretu duchowego" [18]. To, co konkretne, jest punktem wyjścia kontemplacji i wyobrażenia. Zachodzi tu jak gdyby punkt styku pomiędzy bytem a myśleniem, które rozwija kategorie nie z samego siebie, lecz posiadając to, co konkretne, jako byt. W dalszym ciągu proces wewnętrznego odtworzenia tego, co konkretne, a co nie pokrywa się z procesem powstawania tego, co konkretne, dokonuje się drogą wydzielenia abstrakcyjnych prostych jednostronnych stosunków już danej konkretnej całości. Ten niezwykle istotny rozdźwięk pomiędzy Marksem a Heglem należy mieć na uwadze przy budowaniu dialektyki materialistycznej. Dla Hegla to, co rzeczywiste, jest wynikiem rozwijającej się myśli, dla Marksa natomiast myślenie jest wynikiem, odbiciem, odtworzeniem realnej rzeczywistości. Tak więc kategorie abstrakcyjne nie mogą istnieć same w sobie niezależnie od konkretnej całości. Dla Hegla ruch kategorii stanowi rzeczywisty akt twórczy. Natomiast w świetle materializmu dialektycznego sprawa przedstawia się w ten sposób, że „konkretna całość jako całość myślowa, jako konkret myślowy, jest de facto [w istocie] produktem myślenia, pojmowania; bynajmniej jednak nie jest pro-

---

[17] K. Marks i F. Engels, *Dzieła*, t. 13, Warszawa 1966, s. 723.
[18] Tamże, s. 722.

duktem pojęcia myślącego poza czy ponad oglądem i wyobrażeniem i rodzącego samo siebie, lecz produktem przetworzenia oglądu i wyobrażenia w pojęcia"[19]. Stosunek pomiędzy bytem a myśleniem jest tu wyrażony przez Marksa całkowicie jasno i nie pozostawia miejsca na jakiekolwiek nieporozumienia. Realny podmiot — jak mówi dalej Marks — istnieje jako coś samodzielnego i niezależnego poza mózgiem, natomiast myślący mózg odtwarza świat w sposób duchowy, teoretyczny.

Staje przed nami obecnie nowe zagadnienie, posiadające wielkie znaczenie teoretyczne i metodologiczne. Jest to zagadnienie wzajemnego stosunku pomiędzy procesem logicznym a procesem historycznym. Logiczny proces wznoszenia się od tego, co proste, do tego, co złożone, może być rozumiany jednocześnie jako proces genetyczny. Marks — podobnie jak i Hegel — nie uważał za słuszną metody zstępowania od tego, co złożone, do tego, co proste, tj. metody analitycznej. Metoda wznoszenia się od tego, co proste, do tego, co skomplikowane, stanowi według koncepcji Marksa odtworzenie realnego procesu przyrody i historii. Jest to proces rozwoju, geneza form, przeciwieństwo metody analizy elementów danych historycznie rozwijających się form.

Tak więc metoda dialektyczna Marksa (podobnie jak i Hegla) różni się w sposób zasadniczy od zwykłej metody myślenia i badania, ponieważ jest metodą odtwarzającą realny genetyczny proces rozwoju. Na tym właśnie polega sens formuły wznoszenia się od tego, co abstrakcyjne, do tego, co konkretne, od tego, co proste, do tego, co skomplikowane.

Powracając do zagadnienia stosunku wzajemnego pomiędzy logicznym a historycznym tokiem rozwoju należy przypomnieć przede wszystkim myśli wypowiedziane na ten temat przez Engelsa: „Krytyka ekonomii nawet za

---

[19] Tamże, s. 723.

pomocą uzyskanej już metody — powiada on na temat koncepcji Marksa — mogła być podjęta w dwojaki sposób: historycznie albo logicznie. Ponieważ w dziejach, podobnie jak w literackim odzwierciedleniu, rozwój postępuje na ogół od stosunków najprostszych do bardziej złożonych, to literacko-historyczny rozwój ekonomii politycznej byłby naturalną nicią przewodnią, do której nawiązać by mogła krytyka, przy czym kategorie ekonomiczne — następowałyby po sobie w tym samym na ogół porządku, co w rozwinięciu logicznym. Ta forma ma pozornie zaletę większej przejrzystości, gdyż śledzi się wówczas *rzeczywisty* rozwój; faktycznie jednak stałaby się dzięki temu co najwyżej bardziej popularna. Historia rozwija się często w skokach i zygzakach i trzeba by wszędzie iść za nią, wskutek czego należałoby nie tylko uwzględnić wiele rzeczy mniej ważnych, lecz często przerywać bieg myśli; [...] Tak więc jedyną odpowiednią metodą była metoda logiczna, która jednak nie jest w istocie niczym innym, jak metodą historyczną, tylko uwolnioną od formy historycznej oraz zawadzających przypadkowości. Od czego się zaczyna historia, od tego musi również zacząć się tok logiczny myśli, a dalszy jego rozwój nie będzie niczym innym, jak odzwierciedleniem procesu historycznego w abstrakcyjnej i teoretycznie konsekwentnej formie; odzwierciedleniem poprawionym według praw danych nam przez sam rzeczywisty proces historyczny, gdyż każdy moment można rozważać w tym punkcie jego rozwoju, w którym osiąga on zupełną dojrzałość i klasyczną formę" [20].

Wszystko, co zostało tu powiedziane przez Engelsa, odnosi się do konkretnej dziedziny nauki, do ekonomii politycznej. Lecz zagadnienie to nabiera o wiele bardziej skomplikowanego charakteru, gdy mamy do czynienia z logiką jako taką. W jakim sensie można tutaj mówić

---

[20] Tamże, s. 550—551.

o konsekwentnym charakterze kategorii, ich wzajemnych związkach i przechodzeniu jednych w drugie? Logika jest nauką o prawach rozwoju rzeczywistości.

Mówiąc tu o logice mamy oczywiście na myśli logikę dialektyczną w odróżnieniu od logiki formalnej, która zajmuje się jedynie prawami i formami naszego myślenia. Logika lub dialektyka w sensie heglowskim stanowi naukę o kategoriach posiadających nie tylko znaczenie subiektywne, lecz i obiektywne: całokształt kategorii konstruuje jak gdyby wewnętrzną organizację rzeczywistości. Są to obiektywne formy lub prawa związku zjawisk. Logika heglowska zbudowana jest na założeniu, że ruch kategorii jest jednocześnie tworzeniem rzeczywistości, z czym — rzecz jasna — żaden materialista nie może się zgodzić. Z drugiej strony, logika odtwarza historyczny proces ludzkiej wiedzy. W tym ostatnim sensie konsekwentny ruch kategorii pokrywa się jak gdyby z ruchem historycznym lub rozwojem myśli naukowo-filozoficznej. Każda kategoria jest — ogólnie rzecz biorąc — wyrazem określonego stopnia historycznego rozwoju myśli. Na przykład kategoria bytu stanowiąca początek logiki jest zarazem początkiem historii filozofii (eleaci). Kategoria stawania się związana jest historycznie z historią Heraklita itd.

Prócz perspektywy historycznej należy zwrócić uwagę na aspekt czysto logiczny tego zagadnienia. Całokształt kategorii składa się na system logiczny. Każda kategoria logicznie rozwija z siebie kategorię następną — taka jest myśl Hegla. Jest to proces czysto logiczny, w którym kategorie są wewnętrznie związane niezbędną więzią logiczną i gdzie każda kategoria zajmuje swe określone miejsce, przy czym każda niższa kategoria, a więc bardziej prosta i abstrakcyjna, wchodzi jako moment podporządkowany w skład kategorii bardziej konkretnej. Taki jest wewnętrzny sens historii filozofii, gdzie każdy system filozoficzny wchodzi jako podporządkowany mo-

ment abstrakcyjny w następny system filozoficzny, który okazuje się bardziej konkretny pod względem swej zasady i treści niż poprzednie systemy filozoficzne.

Nakreśliwszy trzy zasadnicze aspekty logiki Hegla powinniśmy teraz chociażby w kilku słowach określić swój stosunek do konstrukcji heglowskiej. Jest samo przez się zrozumiałe, że odrzucamy w całości podstawową koncepcję idealistyczną Hegla, jakoby świat nie stanowił nic innego, jak logikę stosowaną.

„Dla Hegla — powiada Marks — tedy wszystko, cokolwiek się działo i co się jeszcze dzieje, jest akurat tym, co zachodzi we własnym jego myśleniu. Tak więc filozofia historii jest już tylko historią filozofii jego własnej filozofii.

Nie ma już historii według porządku czasu, jest tylko następstwo idei w rozumie. Wyobraża on sobie, że buduje świat ruchem myśli, gdy tymczasem tylko przebudowuje systematycznie i układa według absolutnej metody myśli będącej w głowach wszystkich" [21].

Tak więc logika daje systematyczny układ według określonej metody tych myśli, które posiadamy w stosunku do obiektywnego świata. Hegel podobnie jak wszyscy idealiści odrywa kategorie od realnych stosunków i przekształca je w istoty samodzielne. A jeśli sprawa ma się w ten sposób, to zmuszeni jesteśmy szukać genezy tych myśli, kategorii i ruchu czystego rozumu.

„Czyż można się dziwić — pisze Marks — że w ostatecznym oderwaniu, w abstrakcji, bo mamy tutaj abstrakcję, nie analizę, każda rzecz przedstawia się w postaci kategorii logiki? Czyż podobna się dziwić, że pozostawiając stopniowo na boku wszystko, co stanowi o indywidualności danego domu, abstrahując od materiałów, z których on się składa, od kształtów, którymi się odznacza, dojdziecie do tego, że będziecie mieli tylko pewne

---

[21] K. Marks, *Nędza filozofii,* Warszawa 1948, s. 148.

ciało, że abstrahując od granic zarysów tego ciała, wkrótce mieć będziecie tylko przestrzeń, że wreszcie abstrahując od rozmiarów tej przestrzeni skończycie na tym, że będziecie mieli tylko ilość w jej czystej postaci, kategorię logiczną ilości? Abstrahując w ten sposób od wszelkiego podmiotu, od wszystkich rzekomych cech przypadkowych, ożywionych czy nieożywionych, ludzi czy rzeczy, mamy prawo powiedzieć, że w abstrakcji ostatecznej dochodzi się do tego, że jako substancję ma się jedynie kategorie logiki. Tak oto metafizycy, którzy dokonując tych abstrakcji, wyobrażają sobie, iż dokonują analizy, i którzy, w miarę tego jak się coraz bardziej odrywają od przedmiotów, wyobrażają sobie, że coraz bardziej w nie wnikają — ci metafizycy mają z kolei słuszność utrzymując, iż tu na ziemi rzeczy są to jedynie wyszycia, dla których kategorie logiki stanowią tło, kanwę" [22].

W dalszym ciągu Marks podkreśla niezbędność studiowania podstawowych form ruchu, bowiem „wystarczy, abyśmy abstrahowali od wszystkich odróżniających własności rozmaitych ruchów, a dojdziemy do ruchu w postaci oderwanej, do ruchu czysto formalnego, do czysto logicznej formuły ruchu".

Tak więc kategorie logiczne powinno się rozpatrywać jako teoretyczny, idealny wyraz realnych stosunków rzeczy, bez których nie istnieją żadne kategorie. Badając kategorie jako formy istnienia rzeczy należy zawsze mieć na uwadze, że stanowią one logiczne abstrakcje. Rozpatrując jednak podstawowe kategorie właściwe wszelkiej rzeczywistości, jak na przykład ilość, jakość, miarę, przyczynowość, formę, treść i pamiętając, że same w sobie nie posiadają własnego istnienia, możemy jednak na podstawie konkretnego materiału poddać je analizie naukowej. Co się tyczy porządku, następstwa, w jakim powinniśmy je rozpatrywać, to zagadnienie to — jak się

[22] Tamże, s. 145—146.

wydaje — należy rozwiązać w ich logicznych związkach, które odpowiadają obiektywnemu rozwijaniu się określonych form ruchu i następstwom procesu poznania. Prostsze i bardziej abstrakcyjne kategorie powinny poprzedzać bardziej złożone i konkretne. Niezbędne jest więc uporządkowanie kategorii w miarę ich postępującej konkretyzacji. Taki jest realny rozwój każdej rzeczywistości i dowolnego jej odcinka. Wszystko w przyrodzie rozwija się w drodze postępującej komplikacji tego, co proste i bezpośrednie. Najprostsze kategorie w swojej historycznej kolejności rozwijają się pełniej przy bardziej konkretnych warunkach.

Całkowicie niesłuszne byłoby rozpoczynać naukę od ustalania istoty, np. od konstatowania praw, z tej prostej przyczyny, że jeżeli znane by nam były od początku prawa i istota zjawisk, posiadalibyśmy naukę nauki, jak powiada Marks, a więc nie istniałaby potrzeba zajmowania się w ogóle nauką. Podstawowym zadaniem nauki jest odkrywanie praw, istoty i wewnętrznych związków zjawisk i może to zostać osiągnięte nie na początku lub przed nauką, a jedynie jako ostateczny rezultat badań i studiów. Dlatego musimy brać za punkt wyjścia to, co bezpośrednio dane nam jest w kontemplacji i wyobrażeniu przedmiotu, oraz opis jego zewnętrznych form związków po to, ażeby uzyskać możliwość wniknięcia drogą takiego postępującego badania głębiej w jego związki wewnętrzne.

Mając przed sobą jakikolwiek obiekt badań przede wszystkim badamy jego właściwości zewnętrzne, ustalamy jego charakterystykę ilościowo-jakościową, wzajemny stosunek ilości i jakości, jak również ich wzajemne przechodzenie. Dopiero wówczas możemy posunąć się dalej w poszukiwaniach wewnętrznych praw i stosunków leżących u podstaw bytu. Taka powinna być metoda każdego badania naukowego. Od tego, co bezpośrednie, poprzez to, co pośrednie, do konkretnego pojęcia naukowe-

go. Metoda wznoszenia się od tego, co abstrakcyjne, do tego, co konkretne, jest metodą, z pomocą której myślenie odtwarza to, co jest duchowo konkretne. Tak więc następstwo kategorii wyraża następstwo szczebli poznania, a również odtworzenie historycznego rozwoju myśli i przedmiotu.

VII

Abstrahując od ujawnionych podstawowych braków heglowskiej logiki należy uznać ogólną konstrukcję heglowską za słuszną z materialistycznego punktu widzenia. Nie chcemy wcale przez to powiedzieć, że wszystkie kategorie Hegla znajdują się w sposób niezachwiany na właściwych miejscach, że niedopuszczalne są jakiekolwiek ich przesunięcia. Należy jedynie podkreślić, że podstawowe linie heglowskiej logiki nakreślone są słusznie, natomiast nie poruszamy tutaj całego szeregu zagadnień, w których nie możemy pogodzić się z Heglem. Nie wspomnieliśmy nawet o zagadnieniu związku pomiędzy systemem a metodą, o wzajemnym przenikaniu kategorii itd. Na to trzeba by zbyt wiele miejsca. Co się tyczy w szczególności zagadnienia wzajemnego przechodzenia kategorii, to sztuczność i wymyślony charakter problemu tłumaczą się przede wszystkim tym, że Hegel ma do czynienia z czysto logicznym procesem, w którym kategorie jako istoty logiczne przechodzą jedna w drugą. Jest rzeczą zrozumiałą, że w tym przechodzeniu bardziej niż gdzie indziej daje się odczuć działanie systemu na metodę.

Kategorie w ogóle nie mogą przechodzić jedna w drugą. U Hegla kategorie jako prawa myślenia mają z gruntu aprioryczny charakter i istotnie zostają narzucone przyrodzie i historii. Z drugiej zaś strony należy zrozumieć, że kategorie nawet u Hegla są w istocie rzeczy wyprowadzone z rzeczywistości. Mamy tu znów do czynienia

z mistyfikacją, o której mówi Marks i Engels. Jako materialiści powinniśmy świadomie wyprowadzać prawa dialektyki z rzeczywistej przyrody i historii. Dla Hegla przyroda i historia to logika stosowana. Dla materialisty natomiast sprawa przedstawia się inaczej: kategorie są abstrakcjami, idealnym wyrazem realnych stosunków. Ponieważ jednak prawa tych kategorii zostały wyprowadzone, ujawnione i ustalone, to — rzecz naturalna — zostają użyte w dalszym ciągu jako instrumenty badania. Na przykład prawo przekształcenia energii, z chwilą gdy zostało odkryte w przyrodzie, jest następnie stosowane w rozmaitych dziedzinach, stając się z kolei przesłanką badań naukowych. Nie trzeba za każdym razem na nowo odkrywać tego prawa. Ta okoliczność sprawia, iż wielu sądzi, jakoby prawa dialektyki stanowiły aprioryczną konstrukcję, schemat, który rzekomo myśl narzuca przyrodzie. Nie występuje tutaj jednak żaden aprioryzm. Wszelkie prawa wyprowadzone są z rzeczywistości. Z chwilą jednak, gdy już raz zostały wyprowadzone i odkryte, stają się trwałym dorobkiem myśli teoretycznej i przekształcają się w instrumenty badawcze.

Tak więc na miejsce samorozwoju idei stawiamy samorozwój materialnego świata, na miejsce logicznych przejść stawiamy realne przejścia w procesie rozwoju. U Hegla spotykamy, nie bacząc na sztuczność przechodzenia kategorii i idealistyczny charakter całej jego logiki, abstrakcyjną teorię dialektyki, która jednak — chociaż w formie zmistyfikowanej — wyraża realny proces rozwoju.

Engels sprowadza swą dialektykę do trzech podstawowych praw. Nie wynika stąd bynajmniej, że odrzuca on wszystkie dalsze prawa dialektyki sformułowane przez Hegla. Wystarczy przeanalizować *Kapitał* Marksa, ażeby przekonać się, że mamy tu wszystkie podstawowe prawa dialektyki zastosowane do ekonomii politycznej. Engels jedynie podsumowuje treść dialektyki heglowskiej w trzech podstawowych prawach: w prawie przechodze-

nia ilości w jakość i odwrotnie, w prawie wzajemnego przenikania przeciwieństw i prawie negacji negacji.

„Wszystkie te trzy prawa — mówi Engels — rozwinął Hegel na swój idealistyczny sposób wyłącznie jako prawa *myślenia:* pierwsze w pierwszej części *Logiki,* w nauce o bycie; drugie zajmuje całą drugą i to najważniejszą część jego *Logiki,* naukę o istocie, trzecie wreszcie figuruje jako podstawowe prawo konstrukcji całego systemu. Błąd polega na tym, że prawa te jako prawa myślowe są narzucane przyrodzie i historii, a nie są z nich wyprowadzane. Stąd też powstaje potem cała ta wymuszona i często wręcz przeraźliwa konstrukcja. Świat niezależnie od tego, czy chce, czy nie, powinien stosować się do systemu myślowego, który sam z kolei jest tylko wytworem określonego szczebla rozwoju myśli ludzkiej. Odwróćmy całą sprawę, a wszystko stanie się proste. Prawa dialektyki, które w filozofii idealistycznej przedstawiają się niezwykle tajemniczo, staną się natychmiast proste i jasne jak słońce. Kto zresztą choć trochę obeznany jest z Heglem, ten wie, że w setkach miejsc potrafi on przytaczać najbardziej trafne przykłady z dziedziny przyrody i historii na potwierdzenie praw dialektyki” [23].

W ten sposób Engels krytykując idealistyczną podstawę logiki Hegla uznaje zarazem jej ogólną strukturę za słuszną, sprowadzając istotę pierwszej części *Logiki* traktującej o bycie do prawa przechodzenia ilości w jakość i jakości w ilość wraz ze wszystkimi należącymi tu wtórnymi kategoriami. Treść nauki o istocie Engels całkowicie słusznie sprowadza do podstawowego prawa wzajemnego przenikania przeciwieństw, przy czym sedno dialektyki upatruje Hegel właśnie w nauce o istocie. Prawo negacji negacji przewija się właściwie poprzez całą *Logikę* jako jedno z najbardziej wszechogarniających i szeroko działających praw.

---

[23] F. Engels, *Dialektyka przyrody,* cyt. wyd., s. 52.

VIII

Nie mamy tu możliwości ukazania mniej lub bardziej pełnego przeglądu logiki Hegla. Nie mamy również obowiązku zajmować się tu jej materialistyczną krytyką i interpretacją. Jedyne, co wydaje się niezbędne — to wypowiedzenie szeregu uwag krytycznych pod adresem konstrukcji systemu Hegla jako całości. Natomiast wdawanie się w szczegóły wydaje nam się niemożliwe ze względu na brak miejsca.

Podkreślaliśmy już wyżej, że logika Hegla ma w zasadzie charakter aprioryczny i idealistyczny. Rozwijanie kategorii dokonuje się drogą czysto logiczną. To rozwijanie kategorii jest niczym innym, jak procesem samorozwoju idei, która odkrywa swe określenia w określonym logicznym następstwie. Jedno pojęcie idei wskutek swego jednostronnego i ograniczonego charakteru samo przechodzi w inne pojęcie, które okazuje się z kolei sprzecznym i przechodzi w inne pojęcie itd. W ten sposób pojęcie stanowi jak gdyby realną istotę, która znajduje się jakoby w ruchu i rozwoju. Takie ujęcie zagadnienia nie wytrzymuje krytyki. Pojęcia same przez się nie przechodzą i nie mogą przechodzić wzajemnie jedne w drugie. Tylko myślący podmiot może mieć do czynienia z pojęciami, dlatego również wzajemne przechodzenie jednego pojęcia w drugie jest pracą naszej myśli. To my nadaliśmy ruch pojęciom i zmusiliśmy je do wzajemnego przechodzenia i rozwoju. De facto mamy do czynienia z procesem naszej myśli, z rozwojem naszych pojęć logicznych z pomocą własnej zdolności myślenia, lecz przypisujemy ten bieg rzeczy obiektywnej rzeczywistości, przekształcając go w realny proces. Na tym właśnie polega mistyfikacja, o której mówił Karol Marks.

Dlatego logika Hegla z samej swej istoty skonstruowana jest nieprawidłowo. Rzeczywiście stoi ona na głowie rozpatrując rozwój świata rzeczywistego jako rozwój po-

jęć logicznych, podczas gdy w istocie rzeczy nasze pojęcia i proces ich rozwoju stanowią jedynie odbicie toku rozwoju rzeczywistego świata. Przejścia od jednej kategorii do drugiej lub od jednej sprzeczności do drugiej są prawie zawsze dowolne. Dokonuje się to często za pomocą paradoksów. Krytyka Engelsa jest całkowicie słuszna. Jest samo przez się zrozumiałe, że przy zasadniczym stanowisku Hegla, przejścia muszą nosić charakter sztuczny, dowolny, ponieważ nikt nie zaobserwował, aby pewna kategoria logiczna przechodziła w inną. Z drugiej jednak strony, Hegel wskutek swej pryncypialnej pozycji powinien dać nam czysto logiczne uzasadnienie przechodzenia jednej kategorii w drugą; to logiczne uzasadnienie przejść konstruowane jest przez Hegla niekiedy nieźle. Należy tylko pamiętać, że przejście logiczne nie jest tożsame z przejściem realnym. Dlatego, rzecz naturalna, że w logice materialistycznej zagadnienie powinno przybrać zupełnie inną postać. Ponieważ kategorie samodzielnego istnienia nie posiadają, ponieważ są one jedynie idealnym wyrazem realnych stosunków, to wraz ze zmianą tych ostatnich zmieniają się także stosunki wzajemne kategorii. Jeżeli ustalamy na przykład realnie przejście ilości w jakość, to w postaci abstrakcyjnej możemy mówić o przechodzeniu kategorii ilości w jakość, lecz należy przy tym mieć na uwadze, że pojęcie ilości przeszło w pojęcie jakości jedynie w naszej myśli i dzięki temu, że w materialnym świecie pewna realna ilość przeszła w realną jakość. Ponieważ nie istnieje jakość jako taka, ani ilość jako taka, jakość i ilość są jedynie swego rodzaju cechami materialnych rzeczy. To samo odnosi się w ogóle do wszystkich kategorii. Tak więc kategorie ze względu na swój charakter i istotę nie mogą przechodzić jedna w drugą, jako że nie istnieją w postaci samodzielnych istot.

Należy zarazem podkreślić, że niezależnie od tego, iż Hegel uważa za punkt wyjścia ruch pojęć, że jego konstrukcja przedstawia sobą jedynie aprioryczną redukcję

kategorii, że rzeczywistość konstruuje z pojęć czystych, jego logika stanowi w pewnym sensie nieświadome odtworzenie w pojęciach abstrakcyjnych samej rzeczywistości. Dlatego logika Hegla stanowi charakterystyczny twór, w którym „pod niewłaściwą formą i w sztucznym związku" kryje się rzecz wielka i genialna. „Zwyrodnienie dialektyki u Hegla — powiada Engels — polega na tym, że ma ona być «samorozwojem myśli» i dlatego dialektyka rzeczy jest tylko jej odblaskiem. Jednakże, w istocie, dialektyka w naszej głowie to jedynie odbicie rzeczywistego rozwoju, który dokonuje się w świecie przyrody i społeczeństwa ludzkiego, podporządkowując się formom dialektycznym.

Z punktu widzenia Hegla w świecie panuje *logos*, rozum. Rozum jest myślący, świat jest myślącym rozumem. Pojęcia nie są dla Hegla subiektywnymi formami myślącego podmiotu odbijającymi obiektywny świat. Pojęcia stanowią obiektywną istotę rzeczy. Przedmiot jest według Hegla rzeczywistością pojęcia. Dlatego możemy zupełnie niezależnie od doświadczenia, wyłącznie na podstawie działalności czystego rozumu rozwinąć całokształt pojęć składających się na całościowy zamknięty system. Rozum rozwija z samego siebie całe bogactwo treści pojęć, będąc jednością wszelkich tych pojęć, które tworzą jego treść. Rozum stanowi nieskończoną formę dającą sobie swą treść i rozwijającą ją w określonym następstwie logicznym, w którym każde pojęcie zajmuje określone miejsce jako niezbędne ogniwo lub moment całości: idei. Ten proces przenoszenia jedynej całościowej idei na szereg lub ściślej krąg pojęć — związanych wewnętrznie ze sobą i przechodzących jedno w drugie — stanowi, jak już zostało powiedziane, czysto logiczny pozaczasowy proces samorozwoju pojęć. Właściwa każdemu poszczególnemu pojęciu sprzeczność, zawarta w nim negatywność, stanowi siłę napędową samoruchu pojęcia. Ten moment negacji stanowi właściwie dialektykę pojęcia. Należy rów-

nież podkreślić, że dialektyka Hegla odznacza się — prócz ukazanych — dwoma jeszcze dalszymi brakami, które wynikają z jej idealistycznego charakteru. Po pierwsze, daje ona jakoby wiedzę absolutną. Całokształt pojęć składających się na jedność idei daje nam absolutną wiedzę w sensie pełni zjawisk świata w czasie i przestrzeni. Zgodnie z koncepcją Hegla w jego logice wyczerpane zostały, jeśli się można tak wyrazić, wszelkie możliwości świata. Wskutek całościowości idei nie sposób dodać ni ująć żadnego z pojęć, bowiem obejmują one całą rzeczywistość w pełni. W tym sensie logika Hegla stanowi zamknięty system, zaklęte koło, nie dopuszczające do dalszego rozwoju. Absolutnie zamknięty krąg pojęć tworzy coś w rodzaju żelaznej obręczy opasującej cały świat i nie dającej mu możliwości wyjścia poza swe granice. Cały świat musi się obracać jedynie w określonym kręgu pojęć. Jeśli więc światu właściwy jest rozwój, to tylko w określonych, ustalonych uprzednio przez ideę absolutną granicach. Na tym polega drugi poważny brak nauki Hegla. Jego idea absolutna ma jak gdyby z góry ustaloną marszrutę. Rozpoczyna swój szlak od czystego bytu i zatacza nieuniknione koła z raz na zawsze ustalonymi „przystankami" po drodze. Po zatoczeniu tego kręgu idei nie pozostaje nic innego, jak rozpocząć swój ruch znów od początku, znów powtórzyć ten krąg itd.

Wnikając więc głębiej w logikę Hegla należy podkreślić, że wpływ systemu odbił się zgubnie na metodzie dialektycznej, że system osłabia metodę Hegla u samej podstawy. W istocie rzeczy mamy w logice Hegla system błędnego koła, w którego granicach jedynie małe kręgi rozwijają się spiralnie. Wprawdzie logika Hegla daje dostatecznie dużo materiałów do zbudowania prawdziwej teorii rozwoju dialektycznego materializmu. Wpierw jednak należałoby przezwyciężyć u podstaw heglowski system logiki. Ponieważ nie mamy możliwości szczegółowego rozpatrzenia tu tego zagadnienia, uważamy za nie-

zbędne podkreślić, że sama logika Hegla lub, ściślej, jej metoda dialektyczna przybrała postać zamkniętego absolutnego systemu. Dialektyka Hegla jest zarazem teorią naukowego poznania. Jest to jednak teoria wiedzy absolutnej. Wprawdzie ta wiedza absolutna ma być osiągnięta w rezultacie zatoczenia pełnego kręgu. Na każdym poszczególnym etapie mamy do czynienia tylko z wiedzą względną, jako że każda kategoria pojedynczo wyraża prawdę w sposób jednostronny, zawiera w sobie sprzeczności, które popychają rozwój wiedzy naprzód. Lecz idea w swej konkretnej całościowości, łącząc w sobie wszystkie przebyte szczeble pojęcia, staje się dla nas źródłem absolutnej wiedzy. W tym sensie materialistyczna dialektyka Marksa i Engelsa jest konsekwentną dialektyką, czego nie sposób powiedzieć o konstrukcji Hegla, bowiem dialektyka materialistyczna odrzuca tak rozumiane pojęcie wiedzy absolutnej. Dla dialektyki materialistycznej nie istnieje wiedza absolutna bez wiedzy względnej, nie istnieje w ogóle wiedza ostateczna, dokonana, nie dopuszczająca dalszego rozwoju. Z drugiej strony, właśnie dlatego, że Hegel przypuszczał, iż jego logika daje wyczerpujący, a więc absolutny system kategorii, ukazuje się ona zarazem jako ograniczona współczesnym poziomem wiedzy i względnie prawdziwym systemem. Nikt nie będzie twierdził, iż logika heglowska wyczerpała całokształt kategorii po wszystkie czasy, że nie może ich być więcej, jako że wiedza nasza jest nieograniczona, rozwija się i mogą być odkryte nowe prawa, nowe formy stosunku zjawisk itp. I jakkolwiek prawdą jest, iż Hegel sformułował najogólniejsze i najbardziej podstawowe prawa ruchu wszystkich zjawisk, należy to rozumieć nie w sensie absolutnym, lecz względnym.

Podstawowa kategoria panująca nad całą logiką Hegla to kategoria rozwoju. Jednak nikt chyba nie będzie oponował, iż kategoria ta jest stosunkowo młoda i że dopiero w ostatnich czasach weszła ona do nauki jako idea nad-

rzędna. Wiedza czasów najnowszych przebyła pełną rewolucję jedynie w tym stopniu, w jakim przyjęła ideę rewolucji, ideę rozwoju.

Wynika z tego, iż dążenie do stworzenia skończonego systemu kategorii byłoby płonnym marzeniem. Każdy taki system ograniczony jest przez czas i dany poziom rozwoju nauk. Lecz dla danego czasu taki system powinien być oczywiście w miarę możliwości pełny, a więc wszechstronnie odbijający, wyczerpujący stan naszej wiedzy o świecie.

Ponieważ Hegel dążył do stworzenia absolutnego systemu wiedzy, czyli systemu, który nosi pozaczasowy, wieczny, czysto logiczny charakter, to w logice jego nie stało miejsca dla czasu i przestrzeni. Wydaje się nam, że te ostatnie kategorie powinny zająć określone miejsce w materialistycznej dialektyce, jako że „podstawowe formy każdego bytu to przestrzeń i czas, a byt poza czasem jest takim samym bezsensem, jak byt poza przestrzenią" (Engels). Przemiana istnieje tylko w czasie i przestrzeni i poprzez nie. Jeśli u podstaw dialektyki materialistycznej kładziemy ruch (materii) jako fundamentalną kategorię, to staje się jasne, że nie możemy wyobrazić sobie ruchu bez czasu i przestrzeni. Z punktu widzenia Hegla idea logiczna istnieje jako pewna całość i jedność pojęć sama w sobie. Przyroda stanowi urzeczywistnienie absolutnej idei logicznej w tym sensie, że idea logiczna występuje z czysto logicznej sfery, zaczynając własną realną egzystencję w czasie i przestrzeni. Konstrukcja tego rodzaju może być zrozumiana jedynie w wypadku podzielania idealistycznego punktu widzenia Hegla, zgodnie z którym *logos* poprzedza każdy byt realny. Hegel traktuje jako punkt wyjścia ideę, iż królestwo czystych myśli poprzedza świat rzeczywisty. Pojęcia ucieleśniają się w konkretnych formach przechodząc w realny świat. Lecz z punktu widzenia materialistycznej dialektyki dualizm tego rodzaju nie istnieje. Przeciwnie, istnieje realnie je-

dynie świat rzeczywisty, z którego abstrahujemy nasze pojęcia. Natomiast realny świat, tak jak rozumie to Hegel, istnieje w czasie i w przestrzeni. Widać wyraźnie, że logika, która jest czystym ruchem, i niczym innym, jak tylko ruchem, nie może obejść się bez czasu i przestrzeni, które są momentami ruchu [24]. Nie jest naszym zadaniem rozwijanie dialektyki czasu i przestrzeni w związku z ruchem. Opracowaniem nakreślonych tu zagadnień należy zająć się oddzielnie. W tym miejscu uważamy jedynie za niezbędne podkreślenie ważnej funkcji tej kategorii w systemie logiki materialistycznej.

IX

Nauka logiki Hegla składa się z trzech działów: z logiki bytu, istoty i pojęcia. Nauka o bycie ma do czynienia przede wszystkim z kategoriami jakości, ilości i miary. Można się spotkać w literaturze z poglądem, iż logika bytu odpowiada logice świadomości naturalnej, że jest ona logiką opisu zjawisk, podczas gdy logika istoty jest logiką naukowej interpretacji zjawisk, a logika pojęć stanowi wyższy stopień w procesie postrzegania świata drogą filozoficznego poznania.

Przeciw takiemu ujęciu zagadnienia wypowiada się Kroner wskazując słusznie na okoliczność, iż podziałowi kategorii u Hegla nie odpowiada przytoczony powyżej podział na świadomość naturalną, naukową i filozoficzną. I rzeczywiście. Czyż w logice bytu nie mamy do czynienia z kategoriami przyrodniczo-naukowej interpretacji? W logice istoty stykamy się z kategoriami należącymi do dziedziny świadomości naturalnej (np. rzecz i właściwości), w trzeciej natomiast części logiki zupełnie niewspół-

---

[24] Zob. B. Heimann, *System und Methode in Hegels Philosophie*, 1927, s. 314.

miernie znajdują się kategorie mechanizmu i chemizmu[25]. Rzecz oczywista, przeprowadzenie ostrej granicy pomiędzy tymi trzema sferami logiki jest niemożliwe. Niemniej jednak uważamy za słuszne, że każdy dział logiki odpowiada lub powinien odpowiadać, przynajmniej w ogólnych zarysach, określonym szczeblom rozwoju świadomości naukowej. Nie możemy zgodzić się z ujęciem zagadnienia, które upatruje w logice bytu — logikę naiwnego realizmu, w logice istoty — logikę realistycznej metafizyki, w logice pojęcia — logikę idealizmu filozoficznego. Być może, z punktu widzenia Hegla-idealisty podział tego rodzaju ma pewien sens. Realizm naiwny wyraża się tu z pomocą niższego, a idealizm filozoficzny z pomocą wyższego szczebla w procesie rozwoju naukowej i filozoficznej myśli. Logika idealizmu zawiera w sobie, jako momenty podporządkowania, realizm i metafizykę, wznosząc się ponad nie i syntetyzując je w sobie. Byłoby to słuszne, gdybyśmy byli zmuszeni kroczyć po śladach Hegla, upatrując u podstaw świata — w charakterze zasady realnej — pojęcie lub ideę absolutną, i rozpatrywać wszelkie kategorie jako określenia tej absolutnej idei. Od samego początku Hegel staje faktycznie na gruncie logiki idealizmu, bowiem ilość, jakość, istota itp. są określeniami idei. Dla nas jednak tego rodzaju konstrukcja nie jest bynajmniej nieodzowna, ponieważ nasz punkt wyjścia jest inny, inna zasada realna. Dlatego wydaje się nam, że w logice materialistycznej należy zająć się przeszeregowaniem kategorii logiki heglowskiej. W szczególności postulat ten odnosi się do trzeciego rozdziału *Nauki logiki*.

Powiedzieliśmy już wyżej, że kategorie mechanizmu, chemizmu i teleologii zupełnie nierównomiernie włączone są do logiki pojęcia. Co prawda, z punktu widzenia koncepcji Hegla, włączenie tej kategorii do tego rozdziału ma pewne uzasadnienie, jako że pojęcie na tym szczeblu rozwoju tworzy przedmiot. Samo pojęcie jest również wy-

[25] Zob. R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, t. II, 1924, s. 437.

nikiem rozwoju istoty, która sama przekształciła się w pojęcie. Ten proces metamorfozy istoty pojęcia, podobnie jak proces tworzenia przez pojęcie królestwa przedmiotów, da się wytłumaczyć tylko w świetle heglowskiego idealizmu, lecz jest absolutnie nie do przyjęcia dla materialisty. Przedmiot rozpatrywany jest przez Hegla jako skutek, realizacja lub zjawisko pojęcia. Dlatego pojęcie, które powstało z istoty, tworzy przedmiot. Lecz istota może przekształcić się w pojęcie, ponieważ sama jest niższym szczeblem lub formą pojęcia. Przedmiot może powstać w wyniku rozwoju pojęcia, jako że przedmiot jest również pojęciem. Z punktu widzenia materializmu natomiast rzecz przedstawia się w zupełnie odmiennym świetle. Pojęcie nie istnieje obiektywnie jako realność. Pojęcie myślące albo podmiotowe właściwe jest świadomości. Pojęcia rozwijają się w naszych głowach, ponieważ odbija się w nich obiektywna rzeczywistość, przedmioty zaś istnieją — niezależnie od naszych pojęć.

Jak rozumie Hegel wzajemny stosunek przedmiotu i podmiotu? Na pytanie to Hegel daje taką odpowiedź: „W dziedzinie poznania chodzi o to, ażeby pozbawić przeciwstawiający się nam obiektywny świat jego obcości. Ażeby się w nim — jak się zazwyczaj mówi — orientować. Co oznacza — sprowadzić to, co obiektywne, do pojęcia, które jest naszą najgłębszą istotą. Z tego wyjaśnienia wynika, jak ryzykownie jest rozpatrywać obiektywność i subiektywność jako trwałe i abstrakcyjne przeciwieństwo. Oba określenia są całkowicie dialektyczne. Pojęcie, które z początku jest tylko subiektywne, zgodnie ze swoją własną działalnością, obiektywizuje się nie wymagając żadnego zewnętrznego materiału ani substancji, i tak jak przedmiot nie jest czymś nieruchomym, czymś, w czym nie dokonuje się żaden proces, jego rozwój polega na tym, że uzewnętrznia się jako to, co subiektywne, które tworzy dalszy ruch do idei. Kto nie zna określeń subiektywności i obiektywności i zapragnie utrzymywać

je jako abstrakcje, ten dojdzie do wniosku, że abstrakcyjne pojęcia wymykają mu się z rąk, zanim zdąży się rozejrzeć, i za każdym razem będzie dochodził do wniosków wręcz przeciwstawnych do tych, które chciał sformułować" [26]. W tym cytacie słuszne pomieszane jest z niesłusznym. Słuszne jest oczywiście to, że zadanie nauki polega na tym, ażeby obiektywny świat przestał być dla nas czymś obcym. Jeżeli obiektywny świat nie stawałby się przedmiotem naszych wyobrażeń i naszych myśli, pozostawałby dla nas obcy. Ale zupełnie niesłuszne jest twierdzenie Hegla, jakoby zadanie nauki polegało na sprowadzeniu obiektywnego świata do pojęcia. Oznaczałoby to, że pojęcie stanowi istotę obiektywnego świata, do czego też sprowadza się punkt widzenia Hegla. Wychodząc od takiego rozumienia wzajemnego stosunku świata obiektywnego i pojęcia Hegel wyprowadza dalsze wnioski twierdząc, że „pojęcie subiektywne staje się obiektem z konieczności wewnętrznej, bez materiału z zewnątrz". Problem jedności i przeciwieństwa podmiotu i przedmiotu rozwiązuje Hegel na zasadzie prymatu podmiotu myśli. Podczas gdy z naszego materialistycznego punktu widzenia sprawa przedstawia się odwrotnie: przedmiot jest pierwotny w stosunku do podmiotu. Dlatego w logice materialistycznej należy dokonać odpowiedniego przegrupowania kategorii.

W heglowskiej koncepcji tkwi również racjonalne ziarno, które polega na tym, że istniejący początkowo niezależnie od podmiotu przedmiot na określonym szczeblu rozwoju tego ostatniego staje się przedmiotem podmiotu. Rozwój świata obiektywnego doprowadza do przekształcenia przedmiotu w podmiot. Przedmiot staje się — mówiąc słowami Hegla — podmiotem zewnętrznej konieczności. Z przedmiotu wynika podmiot, a nie na odwrót. Dlatego w nauce o pojęciu Hegel rozpatruje podmiot jako

---

[26] G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie...*, cyt. wyd., § 194, s. 305.

szczebel procesu poznania, rozwoju pojęcia. Lecz samo pojęcie (podmiot) jest szczeblem w procesie rozwoju przedmiotu. Podmiot u Hegla zapomina o swym własnym plebejskim pochodzeniu i uważa się za twórcę świata tworzącego przedmiot.

Z tego, co powiedziano powyżej, nie wynika bynajmniej, że w trzecim dziale *Nauki logiki* Hegla nie mamy niczego pozytywnego i cennego.

Wprost przeciwnie. Rozwijane przez Hegla myśli posiadają ogromną wartość. Po to jednak, ażeby ujawnić pozytywną treść tego rozdziału, należy uprzednio zdemaskować jego mistyczny charakter i zdecydowanie odrzucić idealistyczną konstrukcję.

Należy stwierdzić, że idealizm i mistycyzm Hegla osiągają swe apogeum właśnie tu, w tym rozdziale *Logiki*, gdzie idea ujawnia się jako duch odrzucający od siebie przyrodę.

W rozdziale traktującym o pojęciu subiektywnym Hegel wykłada naukę o formach myślenia. Oryginalność jego polega na tym, że formy te: pojęcie, sąd, wniosek, rozpatruje również jako formy posiadające charakter obiektywny. Sama rzeczywistość jest pojęciem, sądem i wnioskiem. Lub mówiąc inaczej, świat myśli, sądzi i wnioskuje. Rozwój bytu jest procesem sądzenia i wnioskowania poprzez ideę. Jest oczywiste, że nie możemy zgodzić się z takim punktem widzenia i że takie ujęcie zagadnienia musimy odrzucić. Co się tyczy nauki o obiektywności, to również ona nie wytrzymuje krytyki, ponieważ przedmiot jest rozpatrywany jako granica pojęcia subiektywnego. „Bez względu na to, jak dziwne mogłoby się wydawać, na pierwszy rzut oka — mówi Hegel — przejście od podmiotu, od pojęcia w ogóle, a mówiąc dokładniej, od wniosku do przedmiotu (szczególnie dziwne powinno wydawać się to przejście, jeżeli mamy na myśli wnioski rozsądku i wyobrażamy sobie proces wnioskowania jako działalność świadomości), nie możemy stawiać

sobie za cel uczynić to przejście zrozumiałym dla wyobrażenia. Można jedynie zadać pytanie, czy nasze potoczne pojęcie o tym, co nazywa się przedmiotem, odpowiada w przybliżeniu temu, co tu stanowi określenie przedmiotu. Przez przedmiot rozumie się zazwyczaj nie tylko pewną istotę abstrakcyjną lub realną rzecz, lub coś rzeczywistego w ogóle, lecz również coś samodzielnego, pełnego wewnętrznego konkretu. Ta pełnia jest całościowością pojęcia" [27].

W ten sposób pojęcie przechodzi w przedmiot. Jest to także przejście myśli do bytu. Obiektywność, a więc świat zewnętrzny, przedstawiana jest w trzech formach: mechanizmu, chemizmu i teleologii. Przechodzenie pojęcia w przedmiot jest rzeczywiście zupełnie nienaturalne, odczuwa to sam Hegel. Uzasadnienia tego przejścia nie można uważać za zadowalające. Hegel rozróżnia przedmiot, który posiada byt rzeczywisty, od przedmiotu, który posiada rzeczywistość konkretną i pełną. W pierwszym wypadku przedmiot rozpatruje się jako kategorię logiczną, w drugim jest mowa o przedmiocie jako fakcie doświadczenia. Lecz przecież przedmiot w ogóle jest abstrakcją od konkretnych przedmiotów jako „faktów doświadczenia".

W procesie ewolucji przyrody mechaniczne, chemiczne i organiczne procesy poprzedzają pojawienie się człowieka jako świadomego podmiotu. Dlatego mechanika, chemizm i organika powinny zajmować odpowiednie miejsce w logice obiektywnej, a nie subiektywnej. Jeżeli Hegel czyni tu przedmioty, ponieważ są one treścią podmiotów, celem poznania, to z takim samym uzasadnieniem można włączyć do logiki subiektywnej wszelkie kategorie logiki obiektywnej, rozpatrując je jako szczeble poznania ludzkiego. Hegel miesza często przekroje ontologiczne i logiczne, czym tłumaczy się zauważony błąd.

---

[27] Tamże, § 193, s. 301.

Ogromne zainteresowanie budzą stronice poświęcone problemowi teleologii. Wywarły one określony wpływ na Marksa. Można to zauważyć w *Kapitale*. Nie będzie chyba przesadą, jeśli stwierdzimy, iż myśli Hegla o roli narzędzi pracy, techniki i praktyki ludzkiej w ogóle dały Marksowi asumpt do ukształtowania własnego światopoglądu.

W dalszym rozwoju idea kontynuuje swą ewolucję logiczną poprzez życie, wiedzę i praktykę do idei absolutnej, a więc do absolutnej prawdy, lecz również do absolutnego ducha, a więc do boga, który jest prawdziwym twórcą świata. „Absolutna wolność idei polega na tym, że nie tylko przechodzi w życie, i nie tylko na tym, że jako ostateczne poznanie pozwala życiu odbijać w nim siebie, lecz na tym, że w swej absolutnej prawdzie decyduje się w sposób wolny tworzyć siebie, moment swej szczególności lub pierwszego określenia i innobytu, bezpośrednio ideę jako swe odbicie, że decyduje się w sposób wolny sama w sobie zrealizować się jako natura" [28]. Mówiąc inaczej, duch absolutny lub duch tworzą z siebie naturę. Tym samym idea po dokonaniu kręgu wróciła do swojego punktu wyjścia. „Powróciliśmy teraz do pojęcia idei, od której zaczęliśmy. Powrót ten jest zarazem ruchem naprzód. Rozpoczęliśmy od bytu, od abstrakcyjnego bytu. Na tym etapie naszej drogi, na którą wstąpiliśmy teraz, posiadamy ideę jako byt. Lecz ta idea panująca nad bytem jest przyrodą" [29].

W ten sposób ujawnia się przyroda jako tworzenie i produkt ducha absolutnego. Zarazem jednak widzimy tu w całej krasie mistycyzujący charakter systemu Hegla. Nie może on zadowolić się czysto logiczną sferą pojęć i zmusza ideę do przechodzenia istnienia logicznego w realne, gdzie mamy do czynienia ze światem cielesnym, ma-

---

[28] Tamże, § 244, s. 244.

[29] Tamże.

terialnym. Przyroda przedstawiana jest przez Hegla jako kontemplująca idea. W istocie jednak sfera logiczna ujawnia się rzeczywiście jako królestwo cieni, a przyroda jako materialna rzeczywistość. Dlatego cały ten stosunek powinien zostać odwrócony: nie wieczna logiczna idea tworzy z siebie przyrodę, lecz przyroda stanowi jedyną realność, prawdziwy cielesny świat, którego odbiciem są nasze idee i pojęcia. Wynika więc z tego, że idee i pojęcia istnieją jedynie w naszej świadomości i żadnego innego istnienia mieć nie mogą. Wszelkie kategorie logiczne, z którymi Hegel ma do czynienia w swej logice, są na przekór jego mniemaniu odbiciem rzeczywistych naturalnych rzeczy lub stosunków, ujętych w ich formie abstrakcji i doprowadzonych do postaci istot logicznych. Stąd pochodzi mistyfikacja, zgodnie z którą kategorie logiczne prowadzą jakoby samodzielnie niezależne od podmiotu życie, rozwijają się, przechodzą wzajemnie jedna w drugą itp. W logice byt rzeczywisty przekształcił się w pozorny cień i dlatego zadaniem materialistycznej logiki jest odnowienie przyrody. W logice mamy do czynienia z przyrodą w jej zmistyfikowanej formie, skąd bowiem biorą się wszelkie te kategorie: jakości, ilości rzeczy, istoty itd., jak nie z przyrody? Natomiast Hegel rozpatruje je jako istoty czysto logiczne. W ten sposób przyroda jest źródłem wszelkich kategorii, stanowi konkretną całościowość, w której wyabstrahowano kategorie. Dlatego punktem wyjścia dla nas powinien być byt realny lub przyroda. Ponieważ idee stanowią jedynie odbicie realnego świata naszej świadomości i ponieważ obiektywne istnienie nie należy do idei, cała nauka Hegla o pojęciu i idei rozwinięta w ostatniej części *Logiki* podlega radykalnym zmianom, zgodnie z materialistycznym rozumieniem świata. Nie wynika z tego jednak, że wypowiadane przez Hegla w tej części *Logiki* poglądy, jako takie, nie zasługują na uwagę.

X

Co się tyczy nauki o bycie i istocie, wydaje się nam, że te dwa rozdziały nie wymagają radykalnej rewizji, czy nawet usunięcia pewnych ich części. Może być mowa jedynie o materialistycznej interpretacji i pewnych uzupełnieniach (należy włączyć czas i przestrzeń do nauki o bycie), o pewnym przegrupowaniu kategorii i ich ogólnej konkretyzacji. U podstaw logiki jako realną zasadę należy usytuować materię, która jest obiektywnym początkiem, punktem wyjścia poznania i ostatecznym jej rezultatem jako całokształt wszelkich związków i stosunków. Wraz z Heglem powinniśmy rozpocząć logikę od kategorii bytu jako bezpośrednio istniejących określeń zasady realnej, a więc substancji materialnej. Na tym pierwszym szczeblu materia figuruje jedynie jako nieokreślony substrat, który w miarę posuwania się naprzód wzbogacany jest wciąż o nowe określenia.

Można się często spotkać z poglądem głoszącym, iż Hegel postąpił niesłusznie traktując jakość jako pierwszy szczebel bytu, że powinien był rozpocząć od ilości lub miary. Pogląd taki wydaje się nam mylny. Przede wszystkim nie ulega wątpliwości, że struktura logiki Hegla dotycząca wzajemnego stosunku bytu i istoty może być, ogólnie rzecz biorąc, uznana za w pełni adekwatną do rzeczywistego toku procesu poznania. Nauka o bycie ma do czynienia z bezpośrednimi określeniami rzeczywistości. Marks podkreśla ustawicznie, że wewnętrzne oblicze zjawisk jest przeciwieństwem wobec zewnętrznych spraw ruchu. Oddziela on formy myślenia potocznego od badania naukowego. Jest zrozumiałe samo przez się, że „potoczne formy myślenia" utrwalające bezpośrednie i zewnętrzne formy ruchu są pierwotne w stosunku do wewnętrznych form ruchu. Jest oczywiste, że tę pierwotność należy rozumieć w sensie poznawczym, a nie obiektywnym. Marks odróżnia również — solidaryzując się z He-

glem — „formy ujawniania się” od ukrytej za nimi istoty. Wszystko to przemawia za tym, że Marks uważał za słuszne rozpoczynanie nauki od zewnętrznych form ruchu, od których należy przejść do badania wewnętrznych praw i stosunków. Tak więc należy rozpoczynać badanie naukowe nie od istoty, lecz od bytu.

Dlaczego jednak, aby określić byt, należy rozpoczynać od jakości? Czy nie należałoby rozpoczynać od ilości jako kategorii bardziej oderwanej? Uważamy, że Hegel postąpił tutaj całkowicie słusznie. Przecież jakość, jak powiada, jest to „identyczna z bytem określoność, ponieważ wszystko istniejące przestałoby być tym, czym jest, gdyby utraciło swą jakość”. Wszystko jest również zmienne dzięki swej jakości. Mówiąc inaczej, realne jest tylko to, co jest w sobie bezpośrednio określone jako jakość. Dzięki swej jakości przedmioty rozróżniają się wzajemnie i odróżniają od siebie. Gdyby nie istniały różnice jakościowe, wszystkie rzeczy łączyłyby się ze sobą w nierozerwalną jedność. Dlatego pojęcie bytu czystego wyraża u Hegla czystą bezpośredniość, jedność jego rozróżnienia. Ze stawania się wynika byt realny, który przedstawia sobą byt określony. Ta kształtująca się określoność bytu jest właściwie jakością. Dzięki swej jakości rzecz odróżnia się od drugiej rzeczy i zarazem pozostaje z nią w określonym stosunku, wiąże się z nią. Bez jakości rzecz pozbawiona jest realności bytu.

Z pojęciem jakości wiąże się cały szereg określeń. Jakość jest zasadą różnicy i związku rzeczy. Wyraża określoność, specyficzność i zmienność rzeczy. Formy i sposoby przemiany rzeczy zależą od „natury jej jakości”. W historii rozwoju myśli ludzkiej pojęcie jakości jest wcześniejsze od pojęcia ilości. Ludy prymitywne doskonale rozróżniają rzeczy według ich jakości, chociaż umieją liczyć najwyżej do trzech lub pięciu. Mimo to jest logiczne, że dla możliwości liczenia rzeczy niezbędna jest „namacalność”. W ten sposób Hegel słusznie czyni uwa-

żając jakość za pierwotną, a ilość jako wtórną kategorię. Można powiedzieć, że nie ma jakości bez ilości i ilości nie ma bez jakości, i że dlatego bardziej słuszne jest rozpoczynać bezpośrednio od miary jako jedności jakości i ilości. W związku z tym należy zauważyć, że jakkolwiek myśl o jedności i jakości jest słuszna, nie możemy jednak w naszej analizie wychodzić bezpośrednio z tej jedności. Miara jest, jak wiadomo, bardzo skomplikowana i ażeby traktować o niej, należy operować kategoriami jakości i ilości. Dlatego jest naturalne, że syntetyczna, konkretna kategoria miary dzieli się analitycznie na jakość i ilość, składające się na oderwane momenty miary.

Nie mamy możliwości zatrzymać się dokładnie na kategoriach bytu. Dokładna analiza choćby jednej, którejkolwiek kategorii, może posłużyć jako przedmiot całego badania naukowego. I dlatego musimy ograniczyć się do najogólniejszych i najbardziej pobieżnych uwag. Z naszego punktu widzenia kategorie bytu, rozwinięte przez Hegla prawie wyczerpująco, nie wymagają chyba poważnej rewizji. Może tu być jedynie mowa o tych lub innych częściowych poprawkach i o materialistycznym uzasadnieniu ruchu kategorii, a więc procesu rozwoju ruchu naszego poznania.

Wielkie trudności nastręczają przejścia z jednej kategorii do drugiej. Przejścia te są bardzo istotne, ponieważ wyraża się w nich wzajemny związek zjawisk. Szczególnie trudne jest przejście od jakości do ilości. W jakości Hegel rozróżnia trzy stadia: byt, byt rzeczywisty i byt dla siebie. Byt rozumie jako nieokreśloną jedność. Byt rzeczywisty — jako ograniczony byt określony, powstający z tej nieokreślonej jedności. Dlatego w stosunku do rzeczywistego bytu, a więc każdej oddzielnej rzeczy lub czegokolwiek, musimy postawić pytanie, skąd powstał i jak się dokonał. Pytanie takie w stosunku do bytu w ogóle nie ma żadnego sensu. Byt dla siebie oznacza już przejście do ilości, ponieważ wyraża jedność „czegoś”

lub rzeczy. Każda jakość stanowi oddzielną i samodzielną całość, która przeciwstawia się innej jakości jako podobnej zamkniętej całości. Liczymy poszczególne rzeczy abstrahując od ich jakości, traktując je jako jednakowe jednostki. Z drugiej strony, analiza samej jakości prowadzi do jej rozkładu na elementy składowe (np. atomy u Demokryta), z których składa się dana jakość. Dlatego wydaje się nam, że przejście od ilości do jakości jest zupełnie naturalne i nie zawiera w sobie niczego tajemniczego.

Ilość jest taką samą uniwersalną, powszechną kategorią jak jakość. Istniejące na ten temat wątpliwości nie mają uzasadnienia. Rozdział dotyczący ilości opracowany jest u Hegla bardzo dokładnie. Badacze przyrody mogą w tym rozdziale rzeczywiście znaleźć rozwiązanie niektórych pasjonujących zagadnień. Wystarczy wskazać na problem *rozdzielności* i *ciągłości*, nad którym biedziła się współczesna myśl naukowa nie mogąc rozwiązać go w sposób właściwy. Materia, powiadano, jest bądź *rozdzielna*, bądź *ciągła*. Albo składa się z oddzielnych cząstek rozdzielnych lub też stanowi pewne *continuum*. Dopiero w ostatnim czasie zarysował się tu pewien postęp w sensie dialektycznego pogodzenia rozdzielności i ciągłości. Na specjalną uwagę zasługują próby Hegla zmierzające do rozwinięcia dialektyki matematyki w ogóle i ujawnienia jakościowego charakteru samej ilości szczególnie. „Przechodząc do wielkości nieskończenie wielkich i nieskończenie małych matematyka wprowadza różnicę jakościową, która ma charakter nieprzejednanego przeciwieństwa jakościowego. Są to ilości tak ogromnie różniące się od siebie, że ustaje wszelki racjonalny między nimi stosunek, wszelkie porównanie, że stają się one ilościowo niewspółmierne. Zwykła niewspółmierność, np. kręgu i linii prostej stanowi również dialektyczną różnicę jakościową, tu

zaś różnica ilościowa jednorodnych wielkości potęguje różnicę jakościową do niewspółmierności" [30].

Lecz nawet liczba, która jest według wyrażenia Engelsa najczystszym znanym nam określeniem ilościowym, zawiera różnice jakościowe. Na ten aspekt sprawy wskazał pierwszy właśnie Hegel. Rozdział dotyczący ilości posiada, być może, braki w tych lub innych swych częściach. Dla nas jednak ważne są nie szczegóły, lecz ogólne metodologiczne zasady rozwinięte przez Hegla. W rzeczywistości, jak powiedziano już, nie ma w przyrodzie niczego takiego, co byłoby tylko ilością lub tylko jakością. Każda rzecz stanowi jedność ilości i jakości. Wyjaśnienie tego problemu we wszystkich szczegółach stanowi nieprzemijającą zasługę Hegla. Każda rzecz jest wielkością jakościową i ilościowo określoną jakością. Dlatego operowanie samą tylko ilością jest niesłuszne.

Koniec tomu I *Nauki logiki* dotyczy miary. W kategorii miary już potencjalnie mieści się kategoria istoty. W mierze ustala się jedność związków rzeczy. Miarą określa się skok jakościowy lub przejście jednej rzeczy w drugą. Tam gdzie nie występuje miara, tam nie może być mowy o skoku jakościowym. Sama miara, a więc określony stosunek pomiędzy ilością a jakością, zastąpiona zostaje drugą miarą itp. Ten właśnie proces tworzy to, co nazywamy węzłową linią stosunku miary. Na tej linii mamy węzłowe punkty, gdzie dokonują się skoki, a więc przejścia jednej jakości w drugą. „Ilość — jak już widzieliśmy — mówi Hegel — może się nie tylko zmieniać, a więc pomniejszać lub powiększać, lecz jako taka w ogóle wyjść poza siebie. Ale potem następuje taki punkt w zmianie ilości, w którym jakość się zmienia (...), tak iż zmieniony stosunek ilościowy przechodzi w pewną miarę i tym samym w pewną nową jakość. To jednak nie neguje jakości w ogóle, lecz jedynie tę określoną jakość, która zostaje

---

[30] F. Engels, *Dialektyka przyrody*, cyt. wyd., s. 272.

zastąpiona przez inną jakość. Ten proces miary, który ujawnia się jako zmiana ilości lub znów jako zmiana ilości w jakość, można uczynić poglądowym, wyobrażając go sobie w postaci linii węzłowej" [31].

Rozdział dotyczący miary, w szczególności zaś nauka Hegla o linii węzłowej stosunków miary, stanowi jedną z najgłębszych części całej jego logiki. Niestety dialektyka miary, jak zresztą również dialektyka jakości i ilości, w niedostatecznym jeszcze stopniu ugruntowała się wśród publiczności naukowej.

Linia węzłowa momentów jakościowych syntetyzuje ilościową sukcesywność i jakościową nieciągłość. „Ponieważ ruch od pewnej jakości [ku innej] dokonuje się w nieprzerwanej ciągłości ilościowej, przeto stosunki przybliżające się do punktu nadającego jakość różnią się — rozpatrywane ilościowo — tylko według takich odniesień jak «więcej» i «mniej». Od tej strony jest zmiana tylko *stopniowa*. Ale stopniowość dotyczy zewnętrznej strony zmiany, a nie jej strony jakościowej. Poprzedzający stosunek ilościowy, nieskończenie bliski następnemu, jest jeszcze pewnym innym istnieniem jakościowym. Od strony jakościowej ruch ilościowy, tylko stopniowo postępujący, który w sobie samym nie ma żadnych granic, zostaje więc w sposób absolutny przerwany; ponieważ zaś nowa pojawiająca się jakość w swym czysto ilościowym odnoszeniu się jest w stosunku do jakości zanikającej jakością nieokreślenie inną, jakością obojętną — przejście okazuje się *skokiem:* obie założone są jako zupełnie w stosunku do siebie zewnętrzne" [32].

Zmiany ilościowe oznaczają zwiększanie lub zmniejszanie. Lecz to zwiększanie lub zmniejszanie posiada swoje granice, swoją miarę, od której zależy istnienie danej jakości. Do określonego punktu jakość pozostaje niezmien-

---

[31] Engels, *Enzyklopädie...*, cyt. wyd., § 109, s. 188.

[32] G. W. F. Hegel, *Nauka logiki* t. I, cyt. wyd., s. 569—570.

na. Bez względu na zwiększanie lub zmniejszanie, na zmiany ilościowe. Do określonego momentu te ilościowe zmiany dotyczą jedynie zewnętrznej strony danych rzeczy, nie dotycząc jej istoty wewnętrznej. Po osiągnięciu określonego punktu czysto ilościowe zmiany pociągają za sobą zmiany jakościowe, które dokonują się nagle. Punkty, w których dokonują się zmiany jakościowe, nazywa Hegel skokami. Węzłowa linia stosunków miary tworzy sukcesywny szereg miar, które wewnątrz jedynego ciągłego procesu, drogą zmiany ilości, zmieniają jakość.

Cała przyroda tworzy szereg stosunków i miar, określony ład, w którym każda poszczególna rzecz, każda jakość stanowi ogniwo związane z całym łańcuchem stosunków miary. Każde coś, każda rzecz tworzy wielkość jakościową. Każda wielkość jakościowa jest miarą. Tak więc całokształt wszystkich rzeczy stanowi zarazem całokształt rozmaitych miar istniejących dla siebie wzajemnie, a więc połączonych w jedność. W formie wzajemnego związku miar wyraża się porządek świata. Na tym szczeblu po raz pierwszy powstaje idea prawidłowości [33], która otrzyma później głębsze i bardziej pełne uzasadnienie w rozdziale dotyczącym istoty.

„Zwykła świadomość — powiada Hegel — rozumie rzeczy jako istotę i rozpatruje je od strony jakości, ilości i miary. Później jednak te bezpośrednie określenia okazują się nie nieruchomymi, lecz przechodzącymi wzajemnie jedno w drugie, a istota jest rezultatem ich dialektyki. W istocie nie ma już przejścia, jest tylko stosunek wzajemny. Forma wzajemnego stosunku stanowi jedynie naszą refleksję. Natomiast w istocie wzajemnego stosunku jest jej własne określenie. Jeżeli w sferze bytu Coś staje się czymś innym, to tym samym przestało istnieć. Tu natomiast nie mamy czegoś rzeczywiście innego, lecz je-

---

[33] Por. K. Fischer, *System der Logik und Metaphysik*, 1909, s. 282.

dynie różnice, stosunek jednego do drugiego. Tak więc przejście istoty jest zarazem nie tylko przejściem, bowiem przy przejściu tego, co różne, w to, co różne, nie znika, lecz pozostaje we wzajemnym stosunku. Jeżeli powiadamy: byt i nicość, to byt i nicość są pojęciami rozdzielnymi, a więc istnieją same w sobie. Zupełnie inaczej przedstawia się sprawa z dodatnim i ujemnym. Posiadają one wprawdzie określenia bytu i nicości, lecz dodatnie wzięte oddzielnie pozbawione jest sensu, musi być bezwarunkowo odniesione do ujemnego. W sferze bytu stosunek odniesienia tkwi jedynie w sobie, w istocie. W istocie natomiast jest dany. Na tym polega właściwie ogólna różnica pomiędzy formami bytu i istoty. W bycie wszystko jest bezpośrednie, w istocie natomiast wszystko jest względne" [34].

Między bytem a istotą istnieje przeciwieństwo. Istota rzeczy nie jest identyczna z jej bytem empirycznym. Kategorie bytu — jakość, ilość, miara — są tymi formami, w których przyjmujemy i obserwujemy to, co rzeczywiste. Kategoria istoty służy do interpretacji otrzymanego empirycznie w doznaniach i doświadczeniach bytu. Kategorie istoty są rozmaitymi formami i sposobami wyjaśnienia wewnętrznych związków. „Rozwój kategorii istoty lub — wyrażając się subiektywnie — rozwój kategorii stosowanych przy poznawaniu istoty rzeczy stanowią jednocześnie krytykę stosowanych przez nauki empiryczne określeń myśli" [35]. Przeciwieństwo między bytem a istotą wyraża się przede wszystkim tym, że na pierwszym szczeblu doznania mamy do czynienia z bezpośrednią rzeczywistością, z jej opisaniem, z jej empiryczną formą, która dana jest w doznaniach, lub w bezpośrednim doświadczeniu. Kategorie istoty przenikają głębiej, są to formy, narzędzia pojęcia, z pomocą których wyjaśniamy

---

[34] G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie...*, cyt. wyd., § 111, s. 189.

[35] J. E. Erdmann, *Grundriss der Logik und Metaphysik*, 1843, s. 68.

zjawiska bytu. Dają nam możliwość porównywania, uzasadniania wewnętrznych przyczyn i działających w przyrodzie sił. Istota to ten sam byt, lecz na wyższym szczeblu rozwoju. Zawiera ona w sobie byt, lecz tak jak przyczyną bytu jest istota, to byt sprowadzony do poznawalności posiada swe rzeczywiste uzasadnienie w istocie. Zatem istota ujawnia się jako byt rzeczywisty, lecz nie jako byt bezpośredni. Istota jako wewnętrzna przyczyna bytu nie jest identyczna z tym ostatnim, lecz różna od niego. Istota rzeczy może być poznana z jej przeciwstawienia bytowi bezpośredniemu. Lecz istota jest niczym innym, jak wewnętrzną istotą samego bytu, który jest jedynie wewnętrzną formą istoty. Istota jest więc w ten sposób rozdwojona na zewnętrzną widoczność i wewnętrzną podstawę. Jest jednolita a jednocześnie rozdzielona. Jedność i różnica łączą się w niej razem. Rzecz jest jednością rozmaitych określeń. Jedność ta wyraża wewnętrzny, niezbędny związek. Tam jednak, gdzie jest związek, jedność, nie może nie być tego, co różne, co przeciwstawne. Usiłując sprowadzić byt do istoty, sprowadzamy wielorakość zjawisk do jedności. Hegel rozumie znakomicie, że nie ma czystej istoty bez zjawisk. Lecz w analizie swej rozpoczyna on zazwyczaj od czystej istoty (podobnie jak z czystego bytu, czystej lub nieokreślonej ilości itp.), lecz istota — mówiąc ogólnie — jest nie do pomyślenia bez bytu (jedynie w abstrakcji można oddzielić istotę od bytu). Byt i istota przeciwstawiają się sobie wzajemnie jako przeciwieństwa tworząc zarazem ich jedność. Byt zastąpiony bywa przez istotę, gdy przechodzimy od bezpośredniości do istoty bytu. Byt okazuje się niczym przekształcając się w niebyt. Tym samym byt wskutek dialektycznego ruchu przechodzi w pozorność (Schein), pozorność nie jest czystym niebytem, lecz bytem niebytu lub niebytem bytu, a więc takim bytem, który pozbawiony jest istoty. Widoczność i istota przeciwstawiane zazwyczaj w sposób absolutny stanowią również przeciwień-

stwa względne. Dlatego Lenin pisze słusznie, że również pozorność jest obiektywna, bowiem w niej zawiera się „jedna ze stron *obiektywnego* świata. Nie tylko Wesen, ale i Schein są obiektywne. Jest różnica między subiektywnym a obiektywnym, *ale i one mają swoje granice*" [36]. Ta dialektyka posiada ogromne znaczenie, bowiem niesłuszne, antydialektyczne ujęcie tego zagadnienia prowadzi do charakterystycznych koncepcji filozoficznych. Absolutny sceptycyzm i solipsyzm rozpatrują świat jako pozorność. Nie ma w świecie rzekomo żadnej istoty, a więc żadnego trwałego początku. Z drugiej strony, błędne są również i te teorie o charakterze dogmatyczno-metafizycznym, które głoszą, że wszystko w świecie stanowi istotę, nie rozróżniając tego, co istotne, od nieistotnego i nie dostrzegając, że świat jak gdyby rozdwaja się w tej sprzecznej strukturze na istotę i pozorność, na istotę i zjawisko, na treść i formę itd. stanowiąc zarazem ich jedność.

Na czym polega dialektyczne ujęcie zagadnienia? Odpowiedź na to pytanie wynika już z przytoczonych słów Lenina. Istota jest do pomyślenia jedynie w przeciwieństwie do pozoru. To, co istotne, przychodzi nam na myśl w związku z tym, co pozorne. Istota — według Hegla — odbija się w pozorze. Świat postrzegany jest odbiciem świata istoty. Formą jego przejawiania się. Ponieważ jednak to, co istotne, istnieje w przeciwieństwie do tego co pozorne, to to, co pozorne, jest istotne. Sama pozorność jest w pewnym sensie istotna. Tak istota i pozór wzajemnie odbijają się w sobie, pomiędzy nimi istnieje nierozłączny związek i stosunek, który określany bywa przez Hegla jako refleksja.

„Przeciwieństwo całej tej sfery w sferze bezpośredniości może być określone tak, że mamy tu do czynienia wyłącznie z określeniami czysto refleksyjnymi. Dlatego ta

---

[36] W.I. Lenin, *Zeszyty Filozoficzne*, cyt. wyd., s. 70.

sfera jest sferą założonej sprzeczności"[37]. Nie znaczy to, że w sferze bytu nie ma sprzeczności, lecz w istocie sprzeczność jest ujawniona i dlatego łatwiej ją wykryć. W sferze bytu (bezpośredniości) kategorie przenikają wzajemnie jedna w drugą. Ilość przechodzi w jakość, a jakość przechodzi w ilość. Natomiast w dziedzinie istoty żadna kategoria nie występuje bez przeciwstawnej kategorii. Pozytywne na przykład jest nie do pomyślenia bez negatywnego, przyczyna bez skutku. Właśnie refleksja odsłania w przedmiocie sprzeczność. W istocie wszystko jest względne i wzajemnie ze sobą związane. Istota stanowi pierwszą negację. „Wszystko jest w niej tak założone, że pozostaje sama z sobą w określonym stosunku i że zarazem wykracza poza granice samej siebie — wszystko w niej jest założone jak pewien byt refleksji, byt, który odbija się widoczny w drugim i w którym w sposób widoczny odbija się co innego. Dlatego też jest również sferą założonego przeciwieństwa, które w sferze bytu pozostaje jeszcze tylko w sobie"[38].

Wszelkie kategorie istoty lub wszelkie istotne kategorie stanowią rozmaite formy i zdolności związków. Dlatego kategorie te stanowią jak gdyby podstawę całego naukowego poznania, które można stosować we wszystkich naukach dążących do poznawania zjawisk.

„Punkt widzenia istoty — mówi Hegel — stanowi punkt widzenia refleksji. Wyrażenia refleksja używamy przede wszystkim w odniesieniu do światła, kiedy to w swym ruchu po linii prostej napotyka ono powierzchnię lustrzaną i zostaje od niej odbite; otrzymujemy w ten sposób pewną dwoistość: za jednym razem coś bezpośredniego, posiadającego byt, a za drugim — to samo jako zapośredniczone, czyli założone. To samo dokonuje się, gdy refleksja dotyczy przedmiotu lub (jak się zwy-

---

[37] J. E. Erdmann, cyt. dz., s. 67.

[38] G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie...*, cyt. wyd., § 114, s. 195.

kle mówi), gdy rozmyślamy o nim, ponieważ właśnie tu, przedmiot nie jest przez nas percypowany w jego bezpośredniości, lecz chcemy poznać go w jego zapośredniczeniu. Zadanie lub cel filozofii upatruje się zazwyczaj w poznaniu istoty rzeczy i rozumie się pod tym jedynie to, że filozofia nie powinna pozostawiać rzeczy w bezpośredniości, lecz powinna ukazać, że są one zapośredniczone lub oparte na czymś innym. Bezpośredni byt rzeczy wyobraża się zazwyczaj jako osłonę, pod którą kryje się istota. Jeśli powiada się dalej, że rzeczy posiadają istotę, to mówi się tak, ponieważ są one nie tym, czym zazwyczaj się wydają. Są jedynie wędrówką z jednej jakości do drugiej i jedynie przechodzeniem z tego, co jakościowe, w to, co ilościowe, i odwrotnie, nie wyczerpuje to sprawy, albowiem w nich samych istnieje coś, a jest to istota rzeczy"[39].

W tzw. naukach opisowych mamy do czynienia z jakościami bezpośrednimi, które są opisywane, mierzone, ważone i liczone w różnych aspektach. Wyższy szczebel poznania stanowi tzw. metoda porównawcza. Tu większą rolę odgrywają momenty ilościowe. Jeszcze wyższy stopień poznania tworzy poznanie konieczności praw i sił. Tu mamy już do czynienia z istotnymi kategoriami lub kategoriami istoty. Jest to właśnie przejście od tego, co bezpośrednie, do tego, co pośrednie, od tego, co zewnętrzne, do tego, co wewnętrzne.

XI

W rozdziale o istocie daje Hegel znakomitą krytykę logiki metafizycznej. Nie będziemy się tu tą krytyką bliżej zajmować. Wystarczy jedynie podkreślić, że właśnie w tym punkcie krytyki metafizycznej logiki za-

---

[39] Tamże, § 112, s. 192.

ostrzają się problemy dialektyki. Rozdział o istocie stanowi właściwą dialektykę. Podkreślimy tu w kilku słowach wnioski, do jakich dochodzi Hegel w krytyce logiki metafizycznej.

W istocie rzeczy interpretowane w sposób metafizyczny prawo tożsamości konstatuje jedynie, że pusta tożsamość lub byt czysty przedmiotu jest prawem oderwanym. Abstrakcyjna tożsamość przedmiotu z samym sobą została przekształcona w podstawowe prawo myślenia. W formie pozytywnej prawo to twierdzi, że wszystko jest tożsame z sobą. W formie negatywnej stwierdza, że przedmiot nie może być jednocześnie *A* i nie *A*, a więc nie może być tożsamy i nie tożsamy z samym sobą. Hegel słusznie twierdzi, że „nie ma człowieka, który by myślał, wyobrażał lub mówił zgodnie z tym prawem i nie ma rzeczy, bez względu na rodzaj, która by w ten sposób istniała. Wyrażenia, które opierają się na tym rzekomym prawie, w rodzaju — planeta to planeta, magnetyzm to magnetyzm, duch to duch, słusznie są uznane za absurdalne". Nic dziwnego, kontynuuje Hegel, że dlatego stara logika utraciła zaufanie zdrowego rozsądku.

Abstrakcyjnej tożsamości przeciwstawia Hegel tożsamość rzeczywistą lub konkretną, a więc taką, która zawiera w sobie byt z wszelkimi jego określeniami. Oderwana tożsamość stanowi moment tożsamości konkretnej. Tożsamość konkretna powinna być rozpatrywana jako rzeczywisty stosunek wzajemny nierozłącznych momentów jedności. Dlatego tożsamość rzeczywista to jedność tożsamości i nietożsamości, a więc różnicy. Nie ma tożsamości bez różnicy. Tożsamość stanowi więc jedynie oderwany moment konkretnej tożsamości. Tożsamość nie wyklucza różnicy, lecz zawiera ją w sobie. Tożsamość nie przechodzi w różnicę, lecz tworzy z nią nierozłączną jedność, wspólne usytuowanie, które tworzy kategorię istoty. Tożsamość abstrakcyjna, jak mówi Hegel, jest negacją bytu i jego określeń. „Zatem tożsamość jest stosunkiem

wzajemnym, pozostaje w negatywnym stosunku do samej siebie i dlatego różni się od samej siebie" (Hegel). Tak doszliśmy do drugiej strony uwarunkowania (pierwsza forma to tożsamość). Gdy mówimy o różnicy, oznacza to, że drogą porównania odnajdujemy podobieństwo i niepodobieństwo rzeczy. Jest to tzw. poznanie porównawcze. Porównując dwie rzeczy między sobą, zakładamy, że w niektórych stosunkach są one nie zbieżne, a w innych zbieżne, a więc tożsame. Stąd wyprowadza się ogólny wniosek: nie ma dwóch rzeczy, które byłyby zupełnie identyczne — wszystkie zatem różnią się między sobą.

Lecz „przedmioty, które różnią się tylko, są względem siebie obojętne" — powiada Hegel. „Podobieństwo i niepodobieństwo, to, przeciwnie, para określeń, które nieuchronnie pozostają we wzajemnym stosunku do siebie, a każde z nich nie może istnieć bez drugiego. Jest to ruch postępujący od nagiej różności do przeciwstawienia, który spotykamy już w zwykłej świadomości o tyle, o ile zgadzamy się z tym, że porównanie ma sens jedynie przy założeniu jawnej różnicy i dokładnie jako rozróżnienie, ma sens jedynie przy uprzednim założeniu jawnego podobieństwa..." Domagamy się zatem — powiada Hegel — tożsamości przy różnicy i różnicy przy tożsamości. Nie bacząc na to, że w dziedzinie nauk empirycznych zdarza się często, że za sprawą jednego z tych dwu określeń zapomina się o drugim i że zadanie nauki upatruje się jednostronnie w sprowadzeniu jawnych różnic do tożsamości, to równie jednostronne jest dostrzeganie zadania w znajdowaniu nowych różnic. Dostrzegamy to głównie w przyrodoznawstwie" [40].

Istotne różnice tworzą przeciwieństwo stanowiące wyższą formę różnicy. Istotna różnica zawiera w sobie dwa przeciwstawne określenia: pozytywne i negatywne. „Są-

---

[40] Tamże, § 118, s. 202.

dzi się zazwyczaj — powiada Hegel — że w różnicy pomiędzy pozytywnym i negatywnym występuje różnica absolutna. Jednakże w sobie jest to to samo i dlatego można by nazwać pozytywne również negatywnym i odwrotnie, negatywne pozytywnym". Pozytywne i negatywne istnieje tylko we wzajemnym stosunku. W magnesie biegun północny nie może istnieć bez południowego, a południowy bez północnego. Elektryczność dodatnia i ujemna również nie może istnieć oddzielnie. Hegel podkreśla, że biegunowość, która odgrywa tak ważną rolę w fizyce, zawiera w sobie bardziej ścisłe określenie przeciwstawności. Zwykła logika — utrzymująca, że z dwóch przeciwstawnych orzeczeń tylko jedno właściwe jest danej rzeczy i że nie ma między nimi trzeciego — stoi na fałszywym gruncie. Wynika stąd, że każda rzecz pozostaje w stosunku jedynie z sobą. Jest to jednak formalno logiczne ujęcie zagadnienia, które traci z perspektywy to, iż tożsamość i przeciwieństwo są wzajemnie przeciwstawne. W przeciwieństwie każda strona ma za przeciwieństwo nie jakiekolwiek inne określenie, lecz swe inne własne, jak powiada Hegel. Okrąg wielokątny i łuk prostolinijny to pojęcia zawierające sprzeczność, niemniej geometrzy przyjmują okrąg za wielokąt tworzony przez boki prostej. „W pojęciu okręgu środek i peryferia są w jednakowym stopniu istotne, posiada ono oba określenia i dlatego obwód i środek są przeciwstawne i sprzeczne ze sobą wzajemnie".

Według opinii Hegla wszystko zawiera w sobie przeciwieństwo. Wszystko, co istnieje, posiada konkretną naturę i dlatego zawiera w sobie przeciwieństwo. Jest to siła napędowa świata — jak powiada Hegel. Niezależnie jednak od istnienia przeciwieństwa, od tego, że ruch, jak i życie, które stanowi przecież podstawę wszystkich zjawisk, jest urzeczywistnionym przeciwieństwem, niezależnie od występowania zjawisk biegunowości w przyrodzie, potoczna świadomość odczuwa pewien lęk przed przeci-

wieństwem i przyjęła je za niewytłumaczalne. A przecież przeciwieństwo jest „rdzeniem wszelkiego ruchu i życia. Jedynie wtedy, gdy coś posiada w sobie przeciwieństwo, porusza się, reaguje i działa".

„Sprzeczność bywa, po pierwsze, zazwyczaj eliminowana z rzeczy, z bytu i prawdy w ogóle; twierdzi się, że *nic sprzecznego nie istnieje*. Po drugie, wyznacza się jej, przeciwnie, miejsce w subiektywnej refleksji, która ją dopiero przez swą czynność odnoszenia i porównywania zakłada. Ale nie jest ona właściwie zawarta nawet i w tej refleksji, gdyż to, co *sprzeczne*, nie może jakoby być ani *wyobrażone*, ani *pomyślane*. Uchodzi ona w ogóle — czy to w sferze rzeczywistości, czy to w obrębie refleksji myślącej — za przypadkowość, niejako za anormalność i przemijający paroksyzm chorobowy.

Co się tyczy twierdzenia, że sprzeczności *nie ma*, że nie jest ona niczym istniejącym, to takimi zapewnieniami nie mamy się co martwić; to, co jest absolutną określonością istoty, musi występować w każdym doświadczeniu, w każdej rzeczywistości i w każdym pojęciu" [41].

Tak więc przeciwieństwo nie powinno być uważane za coś nienormalnego, lecz za zasadę wszelkiego samoruchu. „Sam zewnętrzny ruch zmysłowy jest jej bezpośrednim istnieniem. Coś znajduje się w ruchu nie dlatego, że w tym oto «teraz» jest tu i nie tu, a w jakimś innym «teraz» — tam, lecz dlatego, że w jednym i tym samym «teraz» jest tu i nie tu, że w tym oto «tu» zarazem jest i nie jest. Należy starożytnym dialektykom przyznać rację w tym, co dotyczy sprzeczności ukazywanej przez nich w ruchu; tylko że z tego nie wynika, iż ruch nie istnieje, lecz przeciwnie, to, że ruch jest *istniejącą* sprzecznością samą" [42].

Przeciwieństwo — jak powiada Hegel — bywa z ko-

---

[41] G. W. F. Hegel, *Nauka logiki*, t. II, cz. 1, cyt. wyd., s. 92—93.
[42] Tamże.

nieczności unicestwiane. Jest rozwiązywane poprzez zasadę, która stanowi jedność przeciwieństw. Istota rozdwaja się na podstawę i następstwo. „Gdy odnajdujemy podstawę rzeczy — powiada Hegel — patrzymy nań z punktu widzenia refleksji. Chcemy widzieć przedmiot jak gdyby dwojako. To pierwsze, w jego bezpośredniości i, po drugie, w jego zależności. Tak zwane prawo dostatecznego uzasadnienia nie wypowiada niczego innego jak tylko to, że rzeczy należy rozpatrywać w ich zależności". Stosunek uzasadnienia i następstwa stanowi treść prawa myślenia o tym, że wszystko ma swe uzasadnienie. Prawo to zostało sformułowane przez Leibniza. Teza: „wszystko ma swe uzasadnienie" oznacza: wszystko jest następstwem. „Wszystko ma następstwo" oznacza z kolei: wszystko jest uzasadnione. Uzasadnienie i następstwo — jak widzimy — składają się na dialektyczną jedność. Są one nierozdzielnie ze sobą związane, a zarazem przeciwstawne sobie wzajemnie. Gdy rozpatrujemy przedmiot jako następstwo, rozpatrujemy go w pewnej zależności, uwarunkowaniu. Uzasadnienie natomiast występuje jako to, co bezpośrednio niezależne. Stosunek uzasadnienia do następstwa, to stosunek do swego drugiego ja. Jeśli jednak następstwo to coś innego niż uzasadnienie, to byt następstwa oznacza niebyt uzasadnienia. Uzasadnienie więc zastępuje samo siebie, ponieważ zakładając następstwo zakłada swój własny niebyt. Teza: „Wszystko posiada dostateczne uzasadnienie" wyraża myśl, iż wszystko, co istnieje, powinno być rozpatrywane nie jako bezpośrednio istniejące, lecz jako uwarunkowane przez coś innego, jako zależne. Znaczy to, że nie należy zadowalać się zwykłą egzystencją, lecz zająć się jej uzasadnieniem. Uzasadnienie to to, co wyjaśnia istnienie. Świat stanowi całokształt istnień, z których każde jest sobą samym i odbija się w innym. Każde istnienie istnieje samo dla siebie, będąc jednocześnie zależnym od drugiego. Istnienia tworzą „świat wzajemnej zależności

i nieskończonej wielości stosunków, składających się z uzasadnień i przedmiotów". Przez istnienie należy więc rozumieć to, co pochodzi z uzasadnienia, a więc uzasadniony byt. Wszystko, co istnieje w sposób uwarunkowany i rzeczywisty, posiada uzasadnienie. „Istnienie jako pochodzące z uzasadnienia zawiera je wewnątrz siebie, a uzasadnienie nie pozostaje poza istnieniem, lecz polega jedynie na tym, że wypiera siebie i zamienia się w istnienie. Rozumienie tego znajdujemy również w potocznej świadomości o tyle, o ile rozpatrując uzasadnienie czegokolwiek widzimy w nim nie coś abstrakcyjnie wewnętrznego, lecz raczej coś istniejącego. Tak, np. rozpatrujemy jako uzasadnienie pożaru błyskawicę, od której zapalił się gmach, i identycznie uzasadniamy ustrój państwowy obyczajami i warunkami życia. Jest to w ogóle ta forma, w której świat istniejący najbliższy jest refleksji. Ukazuje się jej jako nieokreślona wielość istnień, które zwrócone są ku sobie i jednocześnie ku innemu, pozostając nawzajem w stosunku uzasadnienia i uzasadnianego".

W świecie jako całokształcie istnień lub rzeczy wszystko jest względne i wzajemnie uwarunkowane. Uzasadnieniem istoty jest istota. Można by tu przeprowadzić analogię pomiędzy Heglem a Spinozą, lecz z braku miejsca musimy się od tego powstrzymać.

Dialektyka istoty i istnienia doprowadza nas do problemu rzeczy. Całokształt istnień tworzy właśnie całokształt rzeczy. Rzecz to jedność istoty jako uzasadnienia i istnienia. W rzeczy dane są dwa określenia: uzasadnienie i istnienie. Należy bezwzględnie rozróżniać w rzeczy moment jej abstrakcyjnego odbicia w samej sobie i w innej. Abstrakcyjna zasada wszelkich określeń rzeczy jest rzeczą w sobie. Dialektyka rzeczy rysuje się u Hegla jako bardzo interesująca i pouczająca karta jego logiki. Należy przede wszystkim zwrócić uwagę na różne rozumienie rzeczy w sobie u Kanta i u Hegla. Zgodnie z Kantem

rzecz w sobie to metafizyczna istota, nie podlegająca rozwojowi. Nie ujawnia ona swych właściwości i pozostaje niepoznawalna. Pojęcia w sobie z punktu widzenia Kanta wykluczają odbicie rzeczy w innych rzeczach lub jej przejście w rzecz dla siebie. Nie pozostaje ona w żadnym stosunku i związku z innymi rzeczami, pozostając nieruchoma w swej istocie, w samej sobie. Samo pojęcie w sobie dla Hegla oznacza coś innego niż wstępny moment lub szczebel rozwoju rzeczy. „Tak np. człowiek w sobie, to dziecko — powiada Hegel — którego zadanie nie polega na tym, ażeby pozostawać w abstrakcyjnym i nierozwiniętym w sobie, lecz na tym, ażeby stać się również dla siebie tym, czym jest na razie jedynie w sobie, aby stać się wolną i rozumną istotą... W tym sensie rozpatrywać można zalążek jako roślinę w sobie. Te przykłady powinny pokazać nam, jak bardzo mylą się ci, którzy myślą, że rzeczy w sobie, lub rzecz w sobie, to w ogóle coś niedostępnego dla naszego poznania. Wszystkie rzeczy są początkowo w sobie, lecz na tym sprawa się nie zatrzymuje, i podobnie jak natura zalążka, który jest rośliną w sobie, polega jedynie na tym, że się rozwija, tak i rzecz w ogóle przekracza granice nagiego w sobie, jako abstrakcyjnej refleksji, skierowanej ku swemu wnętrzu, zmierzając do tego, ażeby ujawnić się również jako refleksja w innym" [43].

Najciekawsze w tym ujęciu zagadnienia to to, że Hegel wiąże poznawalność rzeczy nierozłącznie z jej rozwojem lub, używając bardziej ogólnego pojęcia, z jej ruchem i zmianą. Z punktu widzenia Kanta rzecz w sobie jest nieokreśloną i oderwaną rzeczą w ogóle, rzeczą w bezruchu. Mówiąc inaczej, Kant rozpatruje rzecz w sobie w sposób metafizyczny, widząc w niej oderwaną istotę. Lecz błąd Kanta polega na tym, że oderwał jeden moment rzeczy, jej tożsamość z sobą, od innego momen-

[43] G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie...*, cyt. wyd., § 124, s. 214.

tu — momentu różnicy. „Rozliczne określenia, które istnieją i różnią się między sobą, tworzą właściwości, które posiada rzecz". Rzecz to jedność, wewnętrzny związek łączący w sobie rozmaite właściwości. Rzecz nie istnieje tylko w sobie, lecz znajduje się w wielorakich stosunkach z innymi rzeczami, czyli — mówiąc językiem Hegla — rzeczy odbijają się w sobie wzajemnie. Każda rzecz zawiera w sobie w sposób idealny inne rzeczy. Z jednej strony jest tożsama z sobą, z drugiej — zawiera w sobie różnice wskutek swego stosunku do innych rzeczy. Ponieważ rzecz znajduje się w określonych stosunkach do innej rzeczy, posiada właściwości. Jeżeliby istniała w świecie tylko jedna jedyna rzecz, byłaby pozbawiona wszelkich właściwości, właściwy byłby jej absolutny bezruch.

Właściwości różnią się od jakości. Przez pojęcie jakości należy rozumieć samą rzecz, jej jedność, całościowość, trwałą formę związku, przez przyjęcie właściwości natomiast rozumiemy przejaw jakości lub rzeczy. Dlatego rozmaite właściwości tworzą zjawisko rzeczy, podczas gdy rzecz stanowi istotę zjawiska. „Rzecz jest to takie istnienie lub przejaw istoty, które zaprzecza samo siebie. Innymi słowami, jest to zjawisko" — powiada Hegel. Istota zjawiska i zjawisko istoty stanowią dialektyczną jakość. Istota przejawia się, a zjawisko jest istotne. Zjawisko jest istnieniem, które posiada swe uzasadnienie nie w samym sobie, lecz w innym istnieniu. Zjawisko — jak powiada Hegel — stoi nie na własnych nogach, lecz posiada uzasadnienie swego bytu w innym. Istota jest właśnie podstawą zjawiska. Dlatego rzecz w sobie jako istota poznawana bywa przez nas poprzez zjawiska. „Być jedynie zjawiskiem — to być własną naturą najbardziej bezpośredniego świata przedmiotowego, poznając zaś świat jako zjawisko, poznajemy zarazem istotę, która nie kryje się za zjawiskiem lub pozostaje po drugiej jego stronie,

lecz przejawia się jako istota, dlatego, że sprowadza ją na szczebel zjawiska" [44].

Pojęcie przejawiającej się istoty zawiera w sobie wewnętrzną sprzeczność, która dzieli się na uzasadnienie i następstwo. Z jednej strony, istota jest rzeczą lub rzecz jest istotą, która odbija się sama w sobie, z drugiej zaś strony, przejawiająca się istota wstępuje w rozmaite stosunki z innymi rzeczami, ujawniając się jako zjawisko. Z jednej strony — rzecz leży u podstaw zjawisk, z drugiej zaś — całokształt właściwości stanowi samą rzecz. Obie strony pozostają we wzajemnym stosunku do siebie i są wzajemnie rozliczne, przeciwstawne.

„To, co się przejawia — powiada Hegel — istnieje dzieki temu, że jego trwałe istnienie jest bezpośrednio zastępowane i stanowi jedynie jeden z momentów samej formy. Forma zawiera w sobie trwałe istnienie lub materię jako jedno ze swych określeń. To, co się przejawia, posiada więc swe uzasadnienie w materii jako w swojej istocie, w swojej refleksji wewnątrz siebie, przeciwstawnej swej bezpośredniości, lecz zarazem posiada swe uzasadnienie jedynie w innej określoności formy. To uzasadnienie też się przejawia i zajwisko porusza się w ten sposób w niekończącym się uwarunkowaniu trwałego istnienia w formie, a zatem również w istnieniu nietrwałym. To nieskończone uwarunkowanie jest zarazem pewną jednością stosunku wobec samego siebie, a istnienie rozwija się w całościowy świat zjawisk, w świat odbijanej rzeczywistości" [45].

Zatem zjawisko występuje początkowo jako negacja istoty, jego samodzielność jest bezpośrednio negowana. Zarazem jednak tkwi w nim element samodzielny, a więc materia tworząca określone formy. Tak więc zjawisko jako istnienie bezpośrednie jest uwarunkowane przez

---

[44] Tamże, § 131, s. 222.
[45] Tamże, § 132, s. 223.

materię stanowiącą jego podstawę i tworzącą jego istotę. Materia jednak sama określa swą formę. Oznacza to, że materia jako podstawa lub istota zjawiska sama jest również zjawiskiem.

Dialektyka formy i treści opiera się również na podstawowym prawie jedności przeciwieństw. Umysł abstrakcyjny rozpatruje w treści formę jako metafizyczne przeciwieństwa, przy czym treść uważana bywa za coś istotnego, a forma za coś nieistotnego. „Należy zaoponować przeciwko takiemu wyobrażeniu i zauważyć, że obie są istotne i że nie ma treści bez formy, podobnie jak nie ma substancji bez formy. Różnią się one (treść, substancja i materia) od siebie wzajemnie tym, że substancja, chociaż sama przez się nie pozbawiona formy, w swym bycie bezpośrednim zachowuje wobec niej obojętność. Natomiast treść jako taka istnieje jedynie dzięki temu, że zawiera w sobie rozwiniętą formę" [46]. Zjawisko określone jest przez prawo istoty zarówno pod względem swej treści, jak i formy. Forma stanowi granicę, zasadę rozróżniania, dyferencjacji. Jedno zjawisko różni się od drugiego dzięki swej formie. Treść formuje się sama, a więc nadaje sobie określoną formę, dlatego że stanowi samą istotę rzeczy. Prawo istoty bezpośrednio określa formę rzeczy. Forma ze swojej strony stanowi prawo działalności istoty lub treści. Treść jest samą istotą, lecz forma jest nią również, ponieważ istota przejawia się tylko w określonej formie. Dlatego forma jest treścią, a treść tworzy również formę. Określona substancja nie może przyjąć dowolnej formy. Wprawdzie substancja może przyjąć rozmaite formy, lecz jedynie w określonych granicach. Substancje, z których składają się formy organiczne, są jednakowe, a mimo to organiczne formy są wielorakie. W botanice liść przybiera wielorakie formy, ale wszystkie one są określone. Organiczne formy nie mogą

---

[46] Tamże, § 133, s. 224.

kształtować się z dowolnych, lecz jedynie ze ściśle określonych substancji.

Wyrzucano Heglowi, iż jedność treści i formy rozumie rzekomo w tym sensie, że tylko sama forma jest istotna, a nie treść. Z tego typu zarzutami nie można się chyba zgodzić. Heglowski punkt widzenia został ściśle określony następującym sformułowaniem: „Umysł skłonny do abstrakcji nadaje często określenia treści i formy i rozpatruje treść jako element istotny i autonomiczny, a formę jako element nieistotny i ślepy. Lecz każdy z tych elementów jest równie istotny. Treść bez formy nie istnieje, podobnie jak nie istnieje materia bez formy". Z drugiej strony uważamy za jak najbardziej słuszną i głęboką uwagę Hegla na temat wzajemnego stosunku treści i formy: „Treść — powiada on — to nic innego jak forma, która przekształciła się w treść, a forma, to nic innego jak treść, która przekształciła się w formę".

Na potwierdzenie tego punktu widzenia Hegla można by przytoczyć wymowne przykłady z *Kapitału* Marksa oraz wiele ilustracji zaczerpniętych zarówno z życia społecznego, jak i z dziedziny biologii.

Kategorie stosunku istotnego, ku którym zmierza dalej Hegel, odgrywają w nauce również olbrzymią rolę i należy powiedzieć, że znaczenie ich nie jest jeszcze należycie ocenione. Nie będziemy się tu zajmować zagadnieniem prawidłowości przejść w ogóle, ani przejściem od treści i formy do stosunku istotnego w szczególności. W tym kontekście interesuje nas jedynie treść określonych kategorii. Zatrzymamy się w dwóch słowach na stosunku całości i części.

Problem ten polega na tym, że całość jest tożsama ze swoimi częściami i zarazem im przeciwstawna. Całe równa się częściom. Równa się jednak całokształtowi części. Całokształt zaś nie równa się częściom, lecz stanowi ich negację jako części, równając się całości. Części są równe

nie całości, lecz podzielonej całości, a więc nie całości, lecz częściom. Formułując to inaczej — całość jest większa od części. Całość tworzy jedność, części zaś tworzą wielość. Dlatego też powiada Hegel, że „stosunek całości i części nie jest rzeczywisty o tyle, o ile to pojęcie i realność nie odpowiadają sobie wzajemnie. Całość pod względem swego pojęcia to to, co zawiera w sobie części. Lecz jeśli całość uznana zostanie jako to, czym jest według swego pojęcia, jeśli zostanie rozdzielona, to przestanie być całością. Istnieją wprawdzie rzeczy, które odpowiadają temu stosunkowi, lecz dlatego stanowią one sobą jedynie niskie i nierzeczywiste istnienia" [47]. „Stosunek całości i części — kontynuuje Hegel — jako stanowiące bezpośredni stosunek, jest czymś jak najbardziej zrozumiałym dla refeksyjnego umysłu i dlatego zadowala się on nim nawet tam, gdzie mają miejsce głębsze stosunki. Tak np. członki i organy żywego ciała powinny być rozpatrywane nie tylko jako jego części, ponieważ stanowią one to, co stanowią jedynie w swej jedności, i bynajmniej nie pozostają wobec niej obojętne. Częściami prostymi stają się te członki i organy jedynie pod ręką anatoma, lecz wówczas ma on do czynienia już nie z żywymi ciałami, lecz z trupami. Nie chcemy przez to powiedzieć, że tego rodzaju rozbiór nie powinien mieć w ogóle miejsca, lecz jedynie tylko to, że zewnętrzny i mechaniczny stosunek całości i części nie wystarcza do zrozumienia istoty życia organicznego".

Dlatego Hegel słusznie mówi w innym miejscu, że nie sposób poznać rzeczy rozkładając je całkowicie na elementy, z których się składają. „Ta analiza na samodzielne elementy znajduje sobie właściwe miejsce jedynie w przyrodzie nieorganicznej". Wydaje się nam, że w sferze przyrody nieorganicznej tego rodzaju rozbiór również nie ma charakteru absolutnego. Ale zupełnie inaczej

---

[47] Tamże, § 135, s. 227.

wygląda sprawa w przyrodzie organicznej, gdzie nie istnieje ściśle mechaniczny stosunek części i całości. „Powiada się wprawdzie — pisze Hegel — że zwierzę składa się z kości, mięśni, nerwów itd., zrozumiałe jest jednak bezpośrednio, że twierdzenie to nie posiada tego sensu, jak to, że kawałek granitu składa się z wyliczonych substancji. Te substancje pozostają całkowicie obojętne wobec swego połączenia i mogą równie dobrze istnieć bez tego połączenia. Natomiast rozmaite części i narządy ciała organicznego mogą być zachowane jedynie w związku, a oddzielone od siebie wzajemnie przestają istnieć jako takie" [48].

To rozważanie daje w istocie rzeczy odpowiedź na zagadnienie łączenia. Nie ma jednak sensu zatrzymywać się nad tym dłużej. Bardziej interesujące jest inne zagadnienie związane ze stosunkiem części i całości. Słyszy się często pytanie: co jest pierwotne? Czy część poprzedza całość, czy całość poprzedza część? Jednostka poprzedza społeczeństwo, czy społeczeństwo poprzedza jednostkę? Rozmaite odpowiedzi na to pytanie służyły za punkt wyjścia dla rozmaitych teorii socjologicznych i państwowych. Tylko jedynie słuszne metodologicznie dialektyczne ujęcie zagadnienia wzajemnego stosunku całości i części może dać właściwą wskazówkę przy analizie tych zjawisk.

Po pierwsze, stosunek całości i części w wyższych regionach jest tego rodzaju, że całość i części warunkują się wzajemnie i nakładają. Części i całość w organizmie np. są w jednakowym stopniu pierwotne, żadna z tych stron nie odznacza się priorytetem. Całość i część zawsze istnieją razem. Po drugie, ani całość, ani części, w szczególności w świecie organicznym i społecznym, nie są zastane, lecz powstają drogą rozwoju. To powstawanie, ten

---

[48] Tamże, § 124, s. 217. Zob. F. Engels, *Dialektyka przyrody*, cyt. wyd, s. 17.

proces rozwoju odbywa się w ten sposób, że wraz z całością rozwijają się również części i wraz z częściami rozwija się całość. Nie sposób odizolować ich od siebie wzajemnie.

Głębszą interpretację stosunku całości i części daje stosunek siły i jej przejawiania się oraz stosunek tego, co zewnętrzne, do tego, co wewnętrzne.

Ponieważ całość tworzy jedność, łączność, kompleks, powstaje pytanie: jak możliwa jest w ogóle łączność, jak możliwa jest jedność kompleksu? Odpowiedź Hegla sprowadza się do tego, że energia, siła czyni możliwy związek całości i części, które są stosunkiem siły i jej przejawiania się. Lecz siła i jej formy przejawiania się stanowią nie dwie rzeczy, lecz wciąż tę samą istotę wyrażającą się w dwóch formach o tej samej treści, bowiem w sile nie ma niczego, co przejawiałoby się w zjawiskach i na odwrót.

Zarazem jednak siła jest czymś wewnętrznym. To, co przejawia się na zewnątrz — czymś zewnętrznym. To, co wewnętrzne, jest istotą, to, co zewnętrzne, zjawiskiem. Jednakże to, co wewnętrzne i to, co zewnętrzne, jest nierozłącznie połączone w jedność, jedno nie może istnieć bez drugiego. Nie ma niczego wewnętrznego, które nie byłoby jednocześnie zewnętrzne. Ale to, co wewnętrzne, wyraża aspekt jedności istoty, to, co zewnętrzne, aspekt wielości zjawiska. Ponieważ istota jako całość występuje w zjawiskach, a zjawiska są pełnym wyrazem istoty, otrzymujemy nowy stosunek, wznosimy się w naszej wiedzy na wyższy szczebel, na szczebel rzeczywistości stanowiącej konkretną jedność istoty i zjawiska.

To, co wewnętrzne, wytwarza jak gdyby to, co zewnętrzne, przechodząc zarazem w to, co zewnętrzne. To, co zewnętrzne, jest wytworem tego, co wewnętrzne. Dlatego to, co wewnętrzne, może być rozpatrywane jako działalność. Jest ono wewnętrzne jedynie w tym sensie, że działa. Jednakże, jak już widzieliśmy, zewnętrzne

i wewnętrzne to nie dwie istoty, lecz jedna i ta sama działająca. Powinniśmy zatem istotę rozpatrywać jako rzeczywistość, a rzeczywistość jako jedność istoty i zjawiska.

Nie mając możliwości zatrzymania się na kategoriach rzeczywistości uważamy jednakże za niezbędne podkreślenie, że również ta część *Logiki* Hegla nie może wywołać zasadniczych sprzeciwów, jeżeli mówimy o ogólnej strukturze, a nie o tych lub innych szczegółach.

W dziale tym Hegel poddaje analizie kategorie możliwości, przypadkowości, konieczności, a następnie substancji przyczynowości i wzajemnego oddziaływania. W *Nauce logiki* mamy co prawda inny układ materiałów niż w *Encyklopedii*. Należy jednak powiedzieć, że struktura *Encyklopedii* jest łatwiejsza do przyjęcia, gdyż jest dokładniejsza i bardziej prosta. Na szczególną uwagę zasługują strony poświęcone zagadnieniu przypadkowości i konieczności. Wystarczy przypomnieć stosunek Engelsa do heglowskiej interpretacji tego problemu. Co się tyczy problemu substancji, to rozwijane przez Hegla myśli i krytyka Spinozy są całkowicie nie do przyjęcia. Hegel wypomina Spinozie, że jego substancja nie jest osobowością, nie jest bogiem. „Substancja — pisze Hegel — tworzy niezbędny szczebel w rozwoju idei, lecz nie stanowi ona idei w jej formie absolutnej. Pojęcie substancji pokrywa się z pojęciem konieczności. Jak już widzieliśmy, konieczność stanowi rzeczowe określenie boga. Lecz bóg jest również absolutną osobowością, podczas gdy substancja nie jest jeszcze osobą. Dlatego filozofia Spinozy nie daje prawdziwego pojęcia o bogu, jakie zawarte jest w religii chrześcijańskiej".

Hegel uważa za konieczne dokonanie syntezy wschodniej idei jedynej substancji z zachodnią ideą osobowości boga. Sprzeczność między Heglem a Spinozą polega na tym, że pierwszy z nich postuluje od samego początku ideę w jej formie absolutnej, a więc absolutny duch lub

boga, i dlatego uważa substancję jedynie za szczebel idei, a więc boga. Spinoza natomiast zupełnie słusznie uważa substancję za najwyższe i centralne pojęcie swego systemu. Jakkolwiek Hegel stale rozprawia górnolotnie o idei i duchu absolutnym, o bogu, nie jest w stanie pojęć tych dialektycznie uzasadnić. Przynosząc je z zewnątrz jako gotowe idee apriorycznie wprzęga je w swój system.

Jeżeli Hegel zużył wiele myśli i energii, ażeby uzasadnić je dialektycznie, to w wyniku tego powstało jedynie złudzenie dialektycznego uzasadnienia, jedynie mistyfikacja.

W materialistycznym systemie logiki pojęciem centralnym powinna być materia jako substancja. Będzie ona stanowić punkt wyjścia i ukoronowanie całej logiki, stanowiąc na wyższym szczeblu konkretną jedność wszystkich swych określeń. Tak zatem właściwa istota, realne uzasadnienie i prawdziwa rzeczywistość to, z naszego punktu widzenia, materia jako substancja.

Substancja jest *causa sui* — przyczyną samej siebie. Stanowi ona rzeczywistą istotę, której egzystencja i działalność nie jest od czegokolwiek zależna, a zawiera się w niej samej, będąc określona własną naturą i potęgą. Pojęcie substancji wskutek swych wewnętrznych sprzeczności — powiada Hegel — prowadzi jednak do stosunku przyczynowości. Jako substancja nietranscendentna światu rzeczy lub zjawisk nie znajduje się ona poza światem i poza rzeczą, lecz w nich samych. Poszczególne przedmioty są w zestawieniu z substancją jedynie modyfikacjami. „Modusy" lub „akcydensy" pochłaniane są przez substancję, której właściwa jest konieczność i rzeczywistość. Tak więc „modusy", o ile istnieją w czymś (quot in alio est — jak mawiał Spinoza), nie są rzeczywiste i nie są konieczne, lecz przypadkowe. Stanowią one jedynie zmienne i przejściowe formy. W tym sensie ujawnia się ich bezsiła i niemoc. W procesie powstawania i unicestwiania poszczególnych przedmiotów znajduje

wyraz ich nicość, ich niesamodzielność. Lecz ta nicość i niesamodzielność to jedynie odwrotna strona absolutnej potęgi substancji, jej rzeczywistości i własnej konieczności.

Krytyka substancji Spinozy dokonana przez Hegla nie jest we wszystkich aspektach słuszna. Hegel przedstawia substancję Spinozy jako siłę niszczącą, a nie twórczą lub wytwarzającą. Sprawa jednak polega na tym, że substancja Spinozy powinna być rozumiana jako siła twórcza. Prawidłowe jest to, że Spinoza nie mógł wytłumaczyć powstawania poszczególnych przedmiotów lub „modusów" z substancji, ponieważ nauce jego czasów obca była idea rozwoju. Jednakże ujęcie zagadnienia przez Spinozę jest na ogół słuszne, a krytyka Hegla uderza w próżnię. U Engelsa spotykamy się z tymi samymi zasadniczymi ideami. Materia, pisze on, porusza się w wiecznym krążeniu, w którym „każda ostateczna forma istnienia materii — słońce lub mgławica, poszczególne zwierzę czy rodzaj zwierzęcy, chemiczne łączenie się czy rozpad są w równej mierze przemijające, i w którym nic nie jest wiecznie prócz wiecznie zmieniającej się, wiecznie poruszającej się materii oraz praw, wedle których porusza się ona i zmienia"[49].

Materia we wszystkich swych przekształceniach pozostaje wiecznie tą samą i żaden z jej atrybutów nie może zginąć.

Substancja jest przyczyną „modusów". „Modusy" lub poszczególne formy przejściowe są działaniami substancji. Tak więc stosunek substancjonalności wymaga stosunku przyczynowości, a dalej wzajemnego oddziaływania. System Spinozy nakreśla zasadniczo słuszne rozwiązanie problemu substancji, przyczynowości i wzajemnego oddziaływania.

---

[49] F. Engels, *Dialektyka przyrody*, cyt. wyd., s. 27.

„Wzajemne oddziaływanie — powiada Engels — jest pierwszą rzeczą z jaką się spotykamy rozpatrując z punktu widzenia współczesnego przyrodoznawstwa poruszającą się materię w jej całokształcie. Obserwujemy szereg form ruchu: ruch mechaniczny, ciepło, światło, elektryczność, magnetyzm, chemiczne wiązanie się i rozkładanie, zmiany stanów skupienia, życie organiczne, które to formy wszystkie — jeżeli *na razie* wyłączymy życie organiczne — przechodzą wzajemnie w siebie, wzajemnie się warunkują, tu są przyczyną, tam skutkiem, przy czym ogólna suma ruchu przy wszystkich zmianach form pozostaje ta sama..." [50].

Engels podkreśla dalej, że poza poznanie tego wzajemnego oddziaływania nie możemy dotrzeć, bo poza nim nie ma już niczego, co podlegałoby poznaniu. Wychodząc z tego uniwersalnego oddziaływania wzajemnego — kontynuuje Engels — docieramy do realnego wyjaśnienia. Tak więc proces poznania — w rozumieniu Spinozy — kończy się przy kategoriach konieczności, wzajemnego oddziaływania i substancji, i dlatego Jacoby miał rację upatrując w systemie Spinozy najwyższe osiągnięcie filozofii.

Hegel, który jako idealista prowadzący na kartach swej *Logiki* walkę ze Spinozą, od którego jednocześnie wiele się nauczył, nie może zadowolić się substancją Spinozy. Dlatego musi dokonać nowego przejścia od rzeczywistości do pojęcia. Sens tego przejścia polega na tym, że sama rzeczywistość na tym szczeblu przechodzi w pojęcie. Z przejściem tym wiąże się przekształcenie substancji w osobowość, w podmiot. Należy powiedzieć, że jeżeli przejścia u Hegla są prawie zawsze niezbyt uzasadnione, to przejście rzeczywistości w pojęcie jest w ogóle nie uzasadnione. Fakt, że po Spinozie w historii filo-

---

[50] Tamże, s. 241.

zofii pojawił się Leibniz ze swymi monadami lub, że „filozofia Spinozy nie daje prawdziwego pojęcia o bogu, jakie zawiera religia chrześcijańska", nie może być uzasadnieniem dla pojmowania substancji jako osobowości, podmiotu.

Jesteśmy przeciw przechodzeniu od rzeczywistości do pojęcia jako kategorii ontologicznej, a nie jako wyższego szczebla w procesie poznania. Pojęcie jest dla nas nie kategorią ontologiczną, lecz czysto logiczną lub gnoseologiczną, za pośrednictwem której my, ludzie, poznajemy rzeczywistość. Obiektywny świat odbija się w pojęciu lub bywa poznawany przez nas, lecz pojęcie nie istnieje samo w sobie jako „potęga wolna, substancjonalna i istniejąca dla siebie", jak powiada Hegel. Punkt widzenia pojęcia — powiada Hegel — to punkt widzenia absolutnego idealizmu. Pojęcie to „konkretny początek i źródło wszelkiego życia". W ten sposób pojęcie podmiotu zostaje wyolbrzymione do samodzielnego podmiotu, do absolutnej i nacechowanej samowiedzą substancji. Jasne, że takie ujęcie zagadnienia daje Heglowi możliwość subiektywności jako wyniku swej immanentnej dialektyki: „wznieść się za pomocą sylogizmu do przedmiotu". Cała ta konstrukcja jest na wskroś mistyczna i powinna być odrzucona bez względu na to, że pod mistyczną tą formą tkwi pewna racjonalna treść. Można i należy na przykład uznać, że życie, subiektywność, myślenie, pojęcie — to niezbędne szczeble w procesie dialektycznego rozwoju substancji, materii, właśnie dlatego, że są to jedynie formy przejawiania się jedynej materialnej substancji, że są one tylko jej modyfikacjami. Tak więc ukoronowaniem systemu powinna być substancja, rozumiana jako materia, a nie duch absolutny przeniesiony dowolnie z dziedziny religii chrześcijańskiej do filozofii i nauki.

W tym kontekście należy koniecznie zatrzymać się na chwilę przy pojęciach negatywności i sprzeczności jako na zasadniczych pojęciach, którymi przesiąknięta jest cała logika Hegla, pojęciach najistotniejszych w dialektyce.

Wysuwano przeciw Heglowi zarzut, że sprzeczność rozpatruje on nie jako immanentne, pozytywne przeciwieństwo, lecz jako negatywne przeciwieństwo negujące jedność, rozbijając i rozdwajając je, niszcząc w ten sposób wszelką organizację, wszelką całościowość. Oczywiście największe zarzuty ze strony konserwatywnych, reakcyjnych i liberalnych autorów filozoficznych wywoływała zawsze najbardziej rewolucyjna część nauki Hegla, część która stanowiła zarazem istotę całej jego dialektyki: nauka o sprzeczności jako o sile napędowej wszelkiego rozwoju. Pod wpływem Schellinga idea biegunowości otrzymała w literaturze pewne uznanie. Dziś ideolodzy burżuazyjni również gotowi są uznać ideę biegunowości jakkolwiek wyprowadzają z niej najbardziej reakcyjne wnioski.

Tak np. Bartel w swej książce *Die Welt als Spannung und Rhytmus* pisze m. in.: „Tam gdzie unicestwia się biegunowość, powstaje chaos, jak np. w społecznej biegunowości pomiędzy panującymi a poddanymi". Autor daje do zrozumienia, że komunizm to chaos, ponieważ unicestwia on biegunowość społeczną, a więc klasowe sprzeczności. Z drugiej strony, Ludovici w swych pracach stara się ustalić absolutne przeciwieństwo pomiędzy biegunowością a sprzecznością. Rozumie on przeciwieństwa w sensie metafizycznym. Uskarża się na to, że sprzeczność unicestwia przeciwieństwo. „Zawsze i wszędzie — powiada — nie mamy niczego innego prócz przeciwstawnych ruchów lub przeciwieństw i ponieważ człowiek za

pośrednictwem tych pierwotnych przeciwieństw kontaktuje się z innymi ludźmi, mowa jego jest w całości zbudowana w oparciu o nich.

W innym miejscu ten sam Ludovici pisze: „Negacja związana jest jedynie ze sprzecznością, która zawsze zastępuje przeciwieństwo. Sprzeczność unicestwia to, co tworzy przeciwieństwo, i razem tworzą one sprzeczność. Przeciwieństwo, to pierwotne coś, którego nie mogą usunąć chwyty badaczy. Sprzeczność natomiast jest złośliwym sąsiadem zakłócającym spokój". Jednym słowem sprzeczność z jego punktu widzenia właściwa jest jedynie myśleniu, a nie obiektywnemu światu. Jeżeli idea biegunowości, zasada przeciwieństw coraz bardziej przenika świadomość wielu badaczy współczesnych, to zasadę sprzeczności odrzucają oni w całości głównie z tego powodu, że jej uznanie pociąga za sobą komunistyczny „chaos", unicestwienie „biegunowości społecznej", a więc klasowych przeciwieństw, dlatego że jest to „złośliwy sąsiad zakłócający spokój".

Współczesna burżuazyjna myśl filozoficzna wzniosła się do uznania zasady przeciwieństwa, lecz na ogół daleka jest od uznania zasady sprzeczności zastępującej i unicestwiającej przeciwieństwa. Zasada przeciwieństw przenika do współczesnego przyrodoznawstwa, przede wszystkim do fizyki, lecz uznanie zasady przeciwieństw faktycznie prowadzi do przezwyciężenia logiki formalnej w jej dawnym szkolnym rozumieniu.

Dialektykę określa się przede wszystkim jako naukę o rozwoju. Rozwój ma miejsce tylko tam, gdzie istnieją przeciwieństwa i sprzeczności. Dlatego Lenin słusznie mówi o zewnętrznych impulsach rozwoju pochodzących ze sprzeczności. Wszelki rozwój jest wynikiem walki przeciwieństw. W absolutnie jednorodnym środowisku nie może być mowy o rozwoju do momentu, kiedy wskutek tych lub innych warunków nie powstaną przeciwieństwa. Rozwój powstaje z rozdwojenia jedności. W jed-

ności ujawniają się przeciwstawne określenia. Dlatego Lenin podkreśla, że rozdwojenie jedności stanowi podstawową cechę szczególną dialektyki, podstawowe prawo świata obiektywnego i poznania. Tożsamość lub jedność przeciwieństw oznacza „uznanie (otwarcie) sprzecznych, wykluczających się wzajemnie, przeciwstawnych tendencji we wszelkich zjawiskach i procesach przyrody (w tej liczbie również ducha i społeczeństwa). Warunkiem poznania wszystkich procesów świata w ich «samoruchu», w ich spontanicznym rozwoju, w ich żywym życiu jest poznanie ich jako jedności przeciwieństw".

Proces rozwoju polega w ten sposób na zbadaniu i rozwijaniu istniejących lub tkwiących w danym zjawisku cech i określeń. Dlatego każdy proces rozwoju oznacza wznoszenie się od niższych form lub szczebli do wyższych, od abstrakcyjnych uboższych określeń do określeń bardziej bogatych w treści, konkretnych. Wyższy szczebel zawiera w sobie niższe, jako zastąpione, a więc jako niegdyś samodzielne, a obecnie niesamodzielne. Niższa forma rozwinęła się w wyższą, a tym samym nie zniknęła bez śladu, lecz przekształciła się w inną, wyższą formę. „Pączek znika, kiedy wyłania się kwiat i można by powiedzieć, że przez kwiat została okazana nieprawdziwość pączka; tak samo przez pojawienie się owocu, kwiat zostaje uznany za fałszywe istnienie rośliny i jako jej prawda wchodzi na miejsce kwiatu owoc. Formy te nie tylko różnią się od siebie, lecz także — jako nie dające się pogodzić — wzajemnie się wyłączają. Ich płynna natura sprawia jednak, że stają się one jednocześnie momentami organicznej jedności, w której nie tylko nie występują przeciwko sobie, lecz każda z nich istnieje w sposób równie konieczny, jak druga; i dopiero ta równa [dla wszystkich form] konieczność stanowi życie całości" [51].

Wyższa forma powstaje dzięki sprzecznościom, które

---

[51] G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, Warszawa 1963, s. 9.

ujawniły się w formie niższej. Właśnie te przeciwieństwa i sprzeczności prowadzą do tworzenia się nowej, wyższej i jednolitej całości zawierającej w sobie w zastąpionej postaci niższą formę. Bez rozwoju formy niższej nie powstaje forma wyższa. Tak więc forma wyższa związana jest z niższą i dlatego nie ma wyniku bez drogi rozwoju, która do niego doprowadziła. Każde dane zjawisko, lub każda zastana forma powinna być rozpatrywana jako rozwijająca się, jako stawająca się. Każdą z nich powinniśmy rozpatrywać jako twór historyczny. Pąk, kwiat, owoc, to jednako konieczne szczeble w rozwoju rośliny. Ale każda wyższa forma stanowi realizację tego, co zawiera się już potencjalnie w niższej formie. Tak np. kwiat, to pąk, który się rozwinął. Kwiat z kolei ustępuje miejsce owocowi, który występuje jako istota rośliny. Każdy rozwój dokonuje się drogą ruchu, od stanu mniej zróżnicowanego do stanu bardziej zróżnicowanego. W dziedzinie form organicznych np. mamy do czynienia z ruchem — od grudki śluzu do w pełni rozwiniętego organizmu. Ten proces rozwoju to obiektywna dialektyka samego przedmiotu, a wyraża się ten proces w ruchu od tego, co abstrakcyjne, w sensie niezróżnicowania i ubóstwa treści lub właściwości, do tego, co konkretne, obejmujące wielość przeciwstawnych cech i określeń.

Dialektyka przedmiotu to konieczny proces rozwoju właściwych mu określeń i cech. Ten konieczny rozwój przedmiotu wynika z natury lub istoty samego przedmiotu. Przedmiot rozwija się w określonym kierunku i nie może rozwijać się w innym na skutek swej immanentnej natury, na skutek swej istoty. Pod pojęciem przedmiotu rozumie Hegel jego wewnętrzną istotę. W końcu rozwoju przedmiot odpowiada swemu pojęciu, rozwinął wszystkie swoje siły wewnętrzne lub określenia, otworzył swoją istotę, a więc ujawnił się jako to, co stanowi ze swej natury i struktury wewnętrznej. Oznacza

to właśnie, że przedmiot realizuje swoją istotę, a więc ujawnia się jako to, czym jest ze swej natury, ze swej budowy wewnętrznej. Oznacza to, że przedmiot realizuje swą istotę, a więc zostaje doprowadzony do swego pojęcia. Dialektyczna metoda ma za zadanie nie wnosić niczego od siebie do przedmiotu, lecz podążać za nim, obserwować go w toku rozwoju. W tym sensie metoda dialektyczna jest rzeczywiście jedyną naukową metodą obiektywną. Metoda dialektyczna odtwarza jedynie tok rozwoju przedmiotu. W ten sposób dialektyka jako nauka o rozwoju stawia sobie za cel odczytanie podstawowych praw rozwoju, właściwych rzeczywistości.

Tożsamość obojętna — według wyrażenia Hegla — jest stanem niewinności. Wszelkie istoty powinny wyjść z tego stanu niewinności, a więc obojętnej abstrakcyjnej tożsamości. Ale tożsamość przechodzi w różnicę, różnica w przeciwieństwo, a przeciwieństwo w sprzeczność. „Z rozpatrzenia natury sprzeczności wynikało w ogóle to, że samo dla siebie nie stanowi jeszcze żadnej, by tak rzec, ujemnej strony, braku czy wady jakiejś rzeczy, jeśli można w niej wykazać jakąś sprzeczność. Przeciwnie, każde określenie, każda konkretność, każde pojęcie jest w istocie rzeczy jednią różnych i dających się rozróżnić momentów, które na skutek *określonej, istotnej różnicy* przechodzą w sprzeczne. Te sprzeczne momenty rozpływają się oczywiście w Niczym, wracają do swojej negatywnej jedni. Rzecz, podmiot, pojęcie są same właśnie taką negatywną jednią, stanowią w sobie samych sprzeczność, ale w równym stopniu też *sprzeczność rozwiązaną: podstawę* (*Grund*), która nosi i zawiera w sobie swoje określenia. Rzecz, podmiot czy pojęcie, jako w swojej sferze refleksyjnie ku sobie skierowane, są rozwiązaniem własnej sprzeczności; ale cała ta ich sfera jest sama znowu czymś *określonym, różnym*. Jako taka jest ona skończoną, a to znaczy *sprzeczną*. W odniesieniu do tej wyższej sprzeczności sfera ta nie jest jej rozwiązaniem; jej nega-

tywną jednię, jej podstawę stanowi pewna wyższa sfera. Rzeczy skończone polegają więc w swej obojętnej różnorodności w ogóle na tym, by być w sobie samych sprzeczne, *w sobie ułomne (gebrochen)* i *by wracać do swojej podstawy*" [52].

Logika metafizyczna głosi, że istota (rzecz, podmiot itd.) nie może przeczyć sobie, że jej jedność polega na abstrakcyjnej tożsamości. Jeżeli jednak zrozumiemy, że jedność istoty polega właśnie na przeciwstawnych określeniach, że istota z samej swej natury jest sprzeczna, będziemy zmuszeni uznać błędność logiki formalnej. Różnica pomiędzy przeciwieństwem a sprzecznością polega na tym, że stosunek momentów przeciwstawnych tkwi w jedności istoty w postaci ukrytej. Sprzeczność natomiast wypiera przeciwstawienie, w sprzeczności ujawnia się działanie przeciwieństw. Rozróżniamy sprzeczności pozytywne i negatywne. Negatywna sprzeczność to negowanie tego, co pozytywne. Negatywna sprzeczność lub po prostu negacja jest zarazem pozytywnością, ponieważ pozytywność występuje w formie negatywnej. Niesłuszne byłoby przypisywać Heglowi myśli, że rozdwojenie istoty, tzn. jej rozpad na przeciwieństwa jest ostatnim stadium rozwoju tej istoty, ani że zniesienie przeciwieństw przez sprzeczność jest również koniecznym stadium w rozwoju istoty.

Będąc wyrazem walki przeciwieństw sprzeczność domaga się rozwiązania. Zastana forma istnienia zostaje w walce unicestwiona, momenty negatywne i pozytywne wypierają się wzajemnie wraz ze swymi przeciwieństwami, uznając, że „prawdziwe nie jest to lub inne, lecz nowa forma, nowa jedność". W tym też sensie należy rozumieć słowa Hegla, gdy mówi, że istota powraca do swej podstawy.

„Bezpośrednim wynikiem przeciwieństw, określających

---

[52] G. W. F. Hegel, *Nauka logiki*, t. II, cz. I, cyt. wyd., s. 97

się jako sprzeczność, jest podstawa, która zawiera w sobie tożsamość i różnice jako dwa określenia, które zostały w niej zastąpione i tworzą jedynie jej momenty idealne".

W ten sposób dialektyka rozwoju nie zadowala się uznaniem lub konstatowaniem przeciwieństw jak chcieliby tego ideolodzy mieszczańscy dążący do uwiecznienia „społecznych biegunowości". Domaga się ona koniecznego rozwiązania i unicestwienia tej biegunowości drogą walki sprzeczności i ich przezwyciężenia lub wyparcia. Dlatego marksizm odrzuca teorię zacierania się lub godzenia przeciwieństw społecznych, kładąc nacisk na konieczności rewolucyjnej drogi rozwiązania sprzeczności. W tym kontekście należałoby się zatrzymać na sprawie negacji negacji, któremu zazwyczaj przypisuje się znikome znaczenie. Wraz z Engelsem i Leninem jesteśmy innego zdania w tej sprawie.

Nie mamy jednak możliwości zająć się bliżej tym zagadnieniem.

XIII

W swej książce *Die natürliche Ordnung unseres Denkens* Ludwik Fischer wypomina Heglowi, że niesłusznie stosuje formę jedności i przeciwieństw. Istota metody heglowskiej — pisze on — polega na tym, że Hegel wychodzi nie z całości, z jedności, w której ujawniają się przeciwieństwa, lecz rozważa jedną stronę tego przeciwieństwa, a następnie szuka drugiej, uzupełniającej strony przeciwieństwa, aby wreszcie zbudować nad nimi jedność. Prowadzi to według opinii Fischera do rozerwania pierwotnej całościowości formy i jest niesłuszne, jako że niepodzielna jedność jest rozpatrywana w postaci rozbitej na części, z których następnie montuje się całość. Rzekome części występują tu jako samodzielne

przedmioty, które logicznie jakoby nie poprzedzają całości [53].

W istocie rzeczy całość egzystuje wraz ze swoimi częściami i dlatego słusznie jest kroczyć nie drogą syntetyczną, jak czyni to Hegel, lecz analityczną, ujawniając w niepodzielnej, jednolitej całości to, co wyższe, oraz powszechne jego elementy lub momenty. Zamiast tego np. ażeby wychodzić ze stawania się i odkrywać drogą analizy sprzeczne elementy bytu i niebytu, Hegel rozpoczyna od bytu czystego, uzupełnia go przeciwstawnym niebytem i dokonuje syntezy tych pojęć w pojęcie stawania się. Wyższe pojęcie łączy dwa niższe, a ten proces połączenia, syntetyzowania, to nic innego jak immanentna dialektyka pojęcia lub jego samoruch.

Poglądy Fischera są naszym zdaniem oparte na nieporozumieniu. W jego uwagach tkwi jakaś część prawdy, co do tego, że Hegel powinien dostrzegać konkretną całościowość, ażeby mógł z jej elementów skonstruować syntezę. Mówiąc inaczej — ażeby syntetycznie dojść do pojęcia stawania się z czystego bytu i nicości, myśliciel już wcześniej powinien kontemplacyjnie dostrzec stawanie się lub ściślej — ruch. W tym sensie Trendelenburg ma całkowitą rację, gdy twierdzi, że dialektyka Hegla zakłada wszędzie milcząco realny świat i jego ruch, że ruch ten leży u podstaw całej logiki. Ażeby abstrahować należy założyć istnienie czegokolwiek od czego można abstrahować. Pisze on: „Byt czysty jako czysta abstrakcja może być rozumiany jedynie tak, że myśl przedtem już panowała nad światem i wycofała się później sama w siebie". Ta uwaga uderza w idealistę Hegla, lecz w niewielkim stopniu dotyczy jego metody, bowiem niesłusznie byłoby sądzić, że wielki dialektyk Hegel zna tylko syntezę. Zadajemy sobie pytanie — pisze Trendelenburg — jak właściwie rozwój mógł dokonać się z czystego myślenia.

---

[53] L. Fischer, *Die natürliche Ordnung...*, cyt. wyd., s. 278.

Gdy stawanie się jest już znane z kontemplacji, można w nim łatwo rozróżnić byt i niebyt. Tak np. gdy nadchodzi świt, dzień już jest i zarazem jeszcze go nie ma. Jeśli drogą analizy ujawnimy w tym stawaniu się dwa momenty, to wcale stąd jeszcze nie wynika, w jaki sposób mogą one tkwić jeden w drugim. Kto odróżnia pień, gałęzie i liście, ten jeszcze nie rozwiązał zagadki, w jaki sposób poszczególne części drzewa powstają z jednej wspólnej podstawy i współżyją ze sobą wzajemnie. Oto dlaczego powinniśmy bliżej poznać przesłanki, na podstawie których można zrozumieć akt stawania się" [54].

Nie sposób nie zgodzić się z tymi poglądami Trendelenburga. Rzeczywiście, nie możemy niczego wiedzieć o bycie i niebycie bez realnej kontemplacji ruchu i stawania się. Czysta myśl nie może dokonać przejścia od bytu do niebytu, a następnie do stawania się. Percepcja zmysłowa powinna oczywiście poprzedzać działalność umysłową, która jedynie reprodukuje proces realny. Konkretne jest — jak powiada Marks — punktem wyjścia percepcji i wyobrażenia. Lecz działalność myślowa skierowana na odtworzenie realnego procesu powinna początkowo drogą analizy wydzielić momenty abstrakcyjne, a następnie, gdy zostały one już ustalone i wyabstrahowane, wznieść się od najprostszych momentów i stosunków do najbardziej skomplikowanych. Dlatego wskazówka Trendelenburga, iż stawanie się powinno być dane początkowo w percepcji i wyobrażeniu, ażebyśmy mogli wyłączyć z niego abstrakcyjne, najprostsze momenty jest zupełnie słuszna, lecz wskazówka ta w najmniejszym nawet stopniu nie dotyczy istoty metody dialektycznej. Prawdą jest, że konstrukcja Hegla dotycząca przejścia czystej myśli w byt nie wytrzymuje krytyki. Ale niesłuszny wydaje się nam zarzut, który czyni Heglowi Tren-

---

[54] A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, t. I, Leipzig 1862, s. 38.

delenburg, Fischer i inni na temat syntetycznego charakteru jego metody. Dialektyka stanowi w istocie teorię rozwoju w abstrakcyjnej, algebraicznej formie, ponieważ bada ona ogólne prawa ruchu właściwe każdej rzeczywistości. Drogą analizy jedynie dzielimy przedmiot na jego części składowe. Jak słusznie powiada Trendelenburg — jeżeli ktoś podzielił drzewo na pień, gałęzie i liście, to jeszcze nie rozwiązał w ten sposób zagadnienia powstawania drzewa, a przecież metoda dialektyczna stawia sobie za cel poznanie procesów powstawania, pochodzenia i unicestwienia danego zjawiska. „Kto wie, jak mianowicie powstaje rzecz, ten ją zrozumiał. Tajemnica poznania to odkrycie tajemnicy pochodzenia rzeczy" — powiada słusznie Trendelenburg [55]. Tak więc nie można ograniczyć się do analizy dzielącej przedmiot na jego części składowe i nie ujawniającej procesu powstawania lub rozwoju przedmiotu. Ażeby przedstawić jak przedmiot się rozwija, powstaje i zanika, trzeba wznosić się od jego form najprostszych, od momentu jego powstawania i zbadać następujące przemiany faz rozwojowych, które przebywa aż do unicestwienia. Na tym polega właściwy sens metody dialektycznej.

Należałoby teraz zadać pytanie, czy słusznie postępuje Hegel stosując metodę syntetyczną do konstrukcji całej logiki? Wydaje się nam, że Hegel postępuje tu zupełnie słusznie i że jego krytycy po prostu nie zrozumieli sensu konstrukcji. Metoda Hegla to metoda rozwoju. Ale metoda Hegla, to bynajmniej nie metoda wyłącznie syntetyczna. Twierdzenie takie polega na nieporozumieniu, bowiem Hegel daje jedność analizy i syntezy. Każda trzecia kategoria jest konkretna, tj. kategoria syntetyczna, która poddaje się dzieleniu w sposób analityczny na oderwane momenty i w których jedność tworzy kategorię całościową, konkretną. Tak np. byt czysty i nicość, to

---

[55] Tamże, s. 79.

abstrakcyjne, wydzielone drogą analizy momenty konkretnej kategorii stawania się. Sam Hegel niejednokrotnie wskazuje na to, że cały rozwój myśli filozoficznej polega jedynie na założeniu tego, co już zawiera się w danym pojęciu, natomiast wyprowadzenie jedności bytu i nicości ma charakter czysto analityczny. „Każdy posiada wyobrażenie o stawaniu się i uznaje takie wyobrażenie — pisze Hegel — każdy uznaje, że jeśli *przeanalizujemy* (podkreślenie — *A.D.*) takie wyobrażenie, to przekonamy się, że zawiera się w nim również określenie bytu. Ale zawiera się w nim również określenie tego. co całkowicie przeciwstawne temu, a więc określenie nicości. Wreszcie powinno się także uznać, że te dwa określenia są nierozłączne w jednym wyobrażeniu, tak że stawanie się jest zarazem jednością bytu i nicości" [56].

Wynika stąd, że z punktu widzenia Hegla analiza i synteza implikują się wzajemnie, że drogą analizy wyobrażenia stawania się znajdujemy w nim momenty przeciwstawne — bytu i nicości. Z drugiej zaś strony, ażeby zgłębić stawanie się, należy odkryć nierozłączność, jedność jego momentów. Byt i nicość to — według wyrażenia Hegla — puste abstrakcje, a dopiero stawanie się „to pierwsza konkretna myśl i zatem pierwsze pojęcie".

Powiedzieliśmy już, że punktem wyjścia dialektyki materialistycznej jest kategoria ruchu rozumianego jako wszelka zmiana w ogóle i stanowiącego według wyrażenia Plechanowa sprzeczność w działaniu lub sprzeczność urzeczywistnioną. Ponieważ wszystko w przyrodzie sprowadza się do ruchu, a ruch jest urzeczywistnioną sprzecznością, to oczywiste jest, że jedność przeciwieństw stanowi istotę wszelkiej dialektyki. W ruchu zawarte są podstawowe prawa dialektyki bytu i niebytu, powstawania i unicestwiania, jedności i przeciwieństw itd. Nie

---

[56] G.W.F. Hegel, *Dzieła*, część VI, s. 174.

mając możliwości zatrzymania się specjalnie na problematyce ruchu należy podkreślić, że ruch nie wyczerpuje się ani ilościowym powiększaniem lub pomniejszaniem, ani przemianą miejsca. Ruch to również zmiana jakościowa. Ten punkt widzenia Arystotelesa został przyjęty przez Hegla i Engelsa. Jeżeli słuszne jest twierdzenie, że zadanie nauki — powiada Marks — polega na tym, ażeby to, co dostrzegalne, i występujący na powierzchni ruch sprowadzić do rzeczywistego ruchu wewnętrznego, to i podstawowy podział obiektywnej logiki Hegla na byt i istotę musimy uważać za słuszny. I rzeczywiście kategorie bytu rozpatrujemy jako wyraz zewnętrznych, a kategorię istoty jako wyraz wewnętrznych form ruchu. W procesie poznania musimy rozpoczynać od dostrzegalnego zewnętrznego ruchu, ażeby następnie przejść do ruchu wewnętrznego, a więc do praw leżących u podstaw bezpośredniego bytu. W najprostszej formie ruchu, jako jedności bytu, niebytu i stawania się, mamy do czynienia z zarodkiem, pierwotną formą, z której rozwija się cała rzeczywistość. Będzie się ona powtarzać w wyższych formach w bardziej skonkretyzowanej i bogatszej treściowo postaci. Stawanie się lub przemiana to pierwsza komórka całej dialektyki, która stanowi ogólną teorię rozwoju. Dialektyka przedstawia wewnętrzne prawa wszelkiego ruchu, dlatego jest ona metodą posiadającą znaczenie dla wszelkich nauk i wskazuje drogę, po której należy kroczyć w każdej dziedzinie. Niesłusznie byłoby sądzić, że dialektyka stanowi pewien schemat lub szablon. Przeciwnie, dialektyka uczy przecież, że badacz powinien jedynie śledzić ruch samego przedmiotu i odtwarzać ten obiektywny ruch.

Jeżeli uznaliśmy ruch za fundamentalny fakt przyrody, to zadanie nauki sprowadza się do badania rozmaitych konkretnych form ruchu. Marks dokonał przewrotu w ekonomii politycznej głównie dzięki zastosowaniu w tej dziedzinie metody dialektycznej. Z punktu widze-

nia Marksa kapitał można rozumieć jedynie jako ruch, a nie jako przedmiot pozostający w spokoju.

Ruch tworzy i zmienia w naturze wszystko. To, co nazywamy jakością, a więc sposobem określenia formy przedmiotu i całokształtem jego cech, stosunkiem między nim a innymi przedmiotami, powstało również dzięki ruchowi. Rzecz jasna jednak, że przez to niczego jeszcze nie powiedzieliśmy o jakości. Analiza tej kategorii, jak i notabene wszystkich innych, nie wchodzi w zakres naszych zadań. Pragniemy tu jedynie podkreślić myśl, że jakość, ilość i miara są jedynie określonymi formami ruchu. Dlatego wszelkie sprzeczności wewnętrzne, jakie charakteryzują każdy ruch jako taki, są odtworzone w tych bardziej konkretnych formach lub kategoriach na innej zasadzie.

Stoimy obecnie przed ogromnymi problemami o charakterze ogólnonaukowym, zarówno jeśli chodzi o rozwój przyrodoznawstwa, jak i o rewolucyjne przesunięcia społeczne. Nie będzie zapewne przesadą, jeśli powiemy, że stoimy u progu nowej rewolucji w dziedzinie myślenia. Hegel, a za nim Marks i Engels genialnie przewidzieli metodę nowej epoki historycznej, która może w pełni się rozwinąć jedynie na podstawie najnowszych odkryć przyrodoznawstwa i bogatego doświadczenia w dziedzinie nauk społecznych. Jeżeli metoda dialektyczna dzięki Marksowi umożliwiła dokonanie przewrotu w dziedzinie nauki o społeczeństwie, to nie można tego jeszcze powiedzieć o przyrodoznawstwie, gdzie potęga tradycji zbyt jeszcze jest silna, aby można było łatwo przezwyciężyć przesądy metafizycznego sposobu myślenia. W dziedzinie przyrodoznawstwa dokonują się procesy czyniące niezbędnym zastosowanie dialektyki również w tej dziedzinie. Badacze przyrody jeszcze nie zdają sobie sprawy z olbrzymiego znaczenia naukowego dialektyki dla swojej dziedziny. *Dialektyka przyrody* Engelsa nie doczekała się jeszcze należnego jej uznania ze strony

przyrodników. Należy jednak sądzić, że dokona się tu niebawem zdecydowany przełom.

Potrzeba teorii dialektyki materialistycznej w każdym razie od dawna już nabrzmiewa. Logika Hegla nie może w pełni zaspokoić tej potrzeby, może jednak służyć jako punkt wyjścia również dla materialistycznej dialektyki. Z drugiej strony, „rozszyfrowanie" *Kapitału* Marksa z punktu widzenia jego konstrukcji logicznej stanowić może kompas dla materialistycznego przepracowania heglowskiej logiki.

Tłum. *M. Mieciński*